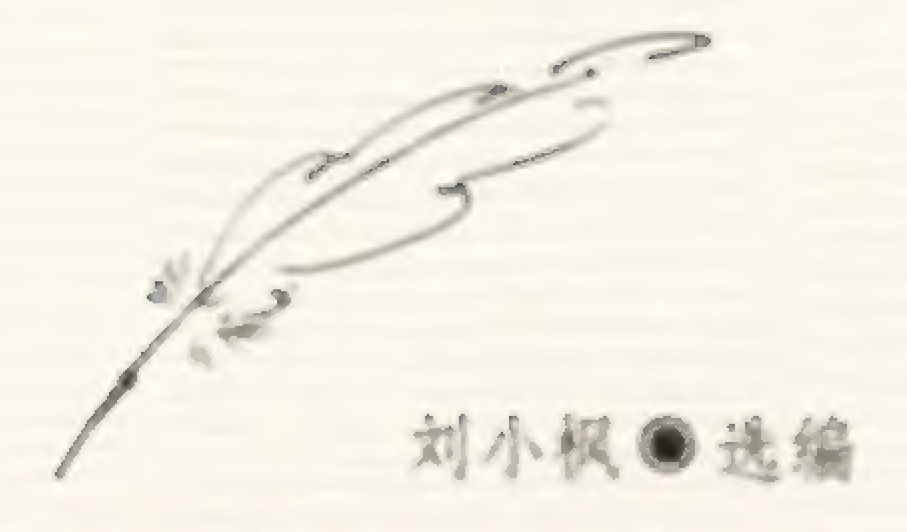
西方传统 经典与解释
CLASSIC & INTERPRETATION
HERMES
柏拉图注疏集
刘小枫 甘阳◉主编



刘小枫◉选编

《王制》要义

Three Interpretations of Plato's *Politeia*

张映伟◉译

華夏出版社

西方传统 经典与解释
CLASSIC & INTERPRETATION
HERMES
柏拉图注疏集
刘小枫 甘阳●主编

刘小枫●选编

《王制》要义

Three Interpretations of Plato's *Politeia*

张映伟●译

華夏出版社

西方传统 经典与解释

CLASSIC & INTERPRETATION

HERMES

柏拉图注疏集

《王制》要义

柏拉图作品的篇名译法既需要统一，也需要重拟。在本编中，我有意尝试一些我们认为更为恰切的译法——比如，《法义》而非《法篇》，《王制》而非《国家篇》或《理想国》。这些译法并非不可争议，相反，恰恰为了激发争议。

要搞清楚柏拉图说的是什么，必须首先从他如何说入手。如何说与说的什么没法分开。柏拉图的作品大多是戏剧，要么是演示式的，要么是叙述式的。惟有把柏拉图的作品重新演示或叙述一次，才能接近柏拉图所要说的——换言之，惟有以柏拉图自己的方式才有可能理解柏拉图。

这里辑在一起的三篇论述，都是以复述柏拉图《王制》的方式来阐释《王制》，作者也都是有代表性的人物。

——刘小枫



ISBN 7-5080-4032-5 定价：26.00 元

主持编辑 ○ 陈希米 责任编辑 ○ 田丽华 装帧设计 ○ 闫志杰 刘佳星

西方传统 经典与解释
CLASSIC & INTERPRETATION HERMES
柏拉图注疏集
刘小枫 甘阳 ● 主编

《王制》要义

Three Interpretations of Plato's *Politeia*

刘小枫 | 选编
张映伟 | 译

華夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

《王制》要义/(德)弗里德兰德,(美)克里格,(德)沃格林著;张映伟译．－北京:华夏出版社,2006.7
(柏拉图注疏集/刘小枫,甘阳主编)
ISBN 7－5080－4032－5

Ⅰ．王… Ⅱ．①弗… ②克… ③沃… ④张… Ⅲ．柏拉图(前427～前347)－哲学思想－研究 Ⅳ．B502.232

中国版本图书馆CIP数据核字(2006)第075133号

《王制》要义
刘小枫 编
张映伟 译

出版发行:华夏出版社
(北京市东直门外香河园北里4号 邮编:100028)
经　　销:新华书店
印　　刷:北京圣瑞伦印刷厂
版　　次:2006年7月北京第1版
2006年8月北京第1次印刷
开　　本:880×1230 1/32开
印　　张:8.75
字　　数:227千字
定　　价:26.00元

HERMES
柏拉图注疏集

Platonis opera omnia
cum commentariis
in Chinese Translations

刘小枫 甘阳 | 主编

“盛世必修典”——或者说，太平盛世得乘机抓紧时日修典。对于现代之后的中国学术来说，修典的历史使命当不仅是续修中国古代典籍，同时得编修西方古典经籍。

“柏拉图注疏集”将提供足本汉译柏拉图全集（36 种+托名作品 7 种），篇目结构从忒拉绪洛斯的古本“九卷集”，以注疏体的柏拉图作品汉译为主，亦收义疏性专著或文集。

近期书目

苏格拉底的申辩	吴　飞 译/疏
伊翁	王双洪 译/疏
游叙弗伦	顾丽玲 译/疏
泰阿泰德	观　溟 译/疏
会饮	刘小枫 编译
厄庇诺米斯	程志敏 编译
阿尔喀比亚德（前后篇）	梁中和 译/疏
斐多	刘小枫 编译
希琵阿斯（前后篇）	罗卫平 编译
王制（卷十）	张文涛 译/疏
法义（卷一至卷三）	程志敏 译/疏

刘小枫/选编	王制要义（已出）
尼科尔斯/著	苏格拉底与政治共同体（已出）
卡斯特-布舒奇/编	法义导读（已出）
张文涛/选编	戏剧诗人柏拉图
李致远/选编	挑战戈耳戈的蛇发：解读高尔吉亚
阿威罗伊/著	王制疏证
斐齐诺/著	灵魂的马车：斐德若疏证
徐戬/选编	鸿蒙中的歌声：解读蒂迈欧
张文涛/选编	神话诗人柏拉图
罗森/著	智术师疏证
斐齐诺/著	柏拉图的神学
普洛克罗	蒂迈欧义疏



HERMES

在古希腊神话中，赫耳墨斯是宙斯和迈亚的儿子，奥林波斯神们的信使，道路与边界之神，睡眠与梦想之神，死者的向导，演说者、商人、小偷、旅者和牧人的保护神——解释学（Hermeneutic）一词便来自赫耳墨斯（Hermes）之名。

缘　起

自严复译泰西政法诸书至本世纪四十年代，汉语学界中的有识之士深感与西学相遇乃汉语思想史无前例的重大事变，孜孜以求西学堂奥，凭着个人的禀赋和志趣选译西学经典，翻译大家辈出。可以理解的是，其时学界对西方思想统绪的认识刚刚起步，选择西学经典难免带有相当的随意性。

五十年代后期，新中国政府规范西学经典译业，整编四十年代遗稿，统一制订新的选题计划，几十年来寸累铢积，至八十年代中期形成振裘挈领的"汉译世界学术名著"体系。虽然开牖后学之功万不容没，这套名著体系的设计仍受当时学界的教条主义限制。"思想不外义理和制度两端"（康有为语），涉及义理和制度的西方思想典籍未有译成汉语的，实际未在少数。

八十年代中期，新一代学人感到通盘重新考虑"西学名著"清单的迫切性，创设"现代西方学术文库"。虽然从迻译现代西学经典入手，这一学术战略实际基于悉心疏理西学传统流变、逐渐重建西方思想汉译典籍系统的长远考虑，翻译之举若非因历史偶然而中断，势必向古典西学方向推进。

九十年代以来，西学翻译又蔚成风气，丛书迭出，名目繁多。不过，正如科学不等于技术，思想也不等于科学。无论学界迻译了多少新兴学科，仍似乎与清末以来汉语思想致力认识西方思想大传统这一未竟前业不大相干。晚近十余年来，欧美学界重新翻译和解释古典思想经典成就斐然，汉语学界若仅仅务竞新奇，紧跟时下"主义"流变以求适时，西学研究终不免以支庶续大统。

西方思想经典即便都译成了汉语，不等于汉语学界有了解读能力．西学典籍的汉译历史虽然仅仅百年，积累已经不菲，学界的读解似乎仍然在吃夹生饭——甚至吃生米，消化不了。翻译西方学界诠释西学经典的论著，充分利用西方学界整理旧故的稳妥成就，於赓续清末以来学界理解西方思想传统的未尽之业意义重大。译界并非不热心翻译西方学界的研究论著，甚至不乏庞大译丛之举。显而易见的是，这类翻译的选题基本上停留在通史或评传阶段，未能向有解释深度的细读方面迈进。设计这套"西方传统：经典与解释"，旨在推进学界对西方思想大传统的深度理解。选题除顾及诸多亟待填补的研究空白（包括一些经典著作的翻译），尤其注重选择思想大家和笃行纯学的思想史家对经典的解读。

编、译者深感汉语思想与西学接榫的历史重负含义深远，亦知译业安有不百年积之而可一朝有成。

刘小枫

2000 年 10 月于北京

《柏拉图注疏集》出版说明

《柏拉图九卷集》是有记载的柏拉图全集最早的编辑体例，相传出亚历山大时期的语文学家、皇帝的政治顾问忒拉绪洛斯（Θεράσυλλος）编订，按古希腊悲剧的演出结构方式将柏拉图所有作品编成九卷，每卷四部（对话作品35篇，书简集1种，共36部）。1513年，意大利出版家Aldus出版柏拉图全集，史称西方近代印制柏拉图全集的开端，遵循的仍是忒拉绪洛斯的体例。

后来，欧洲学界兴起疑古风，这个体例中的好些作品被判为伪作。随后，现代的所谓“全集”编本迭出，有31篇本或28篇本，甚至24篇本，作品前后顺序编排也见仁见智。

俱往矣！古典学界约在大半个世纪前已开始认识到，怀疑古人得不偿失，不如依从古人受益良多。回到古传的柏拉图“全集”体例在古典学界几乎已成共识（Les Belles Lettres 自上世纪20年代陆续出版的希法对照笺注本 *Platon Œuvres complètes* 以及 Erich Loewenthal 在上世纪40年代编成的德译《柏拉图全集》均为36种+托名作品7种），当今权威的《柏拉图全集》英译本（John M. Cooper 主编，*Plato*，*Complete Works*，Hackett Publishing Company 1984，不断重印）即完全依照“九卷集”体例（附托名作品）。

“盛世必修典”——或者说，太平盛世得乘机抓紧时日修典。对于推进当今中国学术来说，修典的历史使命当不仅是续修中国古代典籍，同时得编修古代西方典籍。中山大学比较宗教研究所属内的古典学研究中心拟定计划，推动修译西方古代经典这一学术大业。我们主张，修译西典当秉承我国清代学人编修古代经典的精神和方法——精神即：敬重古代经典，并不以为今人对世事

人生的见识比古人高明；方法即：翻译时从名家注疏入手掌握文本，考究版本，广采前人注疏成果。

《柏拉图注疏集》将提供足本汉译《柏拉图全集》四十三篇（36 篇 + 托名作品 7 篇），篇序从忒拉绪洛斯的“九卷集”。尽管参与翻译的译者都修习过古希腊文，我们主张，翻译柏拉图作品等古典要籍，当采注经式译法（即凭靠西方古典学者的笺注和义疏本迻译），而非所谓“直接译自古希腊语原文”（如此注疏体《柏拉图全集》在欧美学界亦未见全功，德国古典语文学界于 1994 年开始着手《柏拉图注疏全集》，体例从忒拉绪洛斯，到 2004 年为止，仅出版不到 8 种；Brisson 主持的法译注疏体全集，90 年代初开工，迄今未完成一半）。

柏拉图作品的义疏汗牛充栋，而且往往篇幅颇大。这个注疏体汉译柏拉图全集以带注疏的柏拉图作品译本为主体，亦收义疏性质的专著或文集。编译者当紧密关注并尽力吸取西方学界的相关成果，不急于求成，务求踏实稳靠，裨益于端正教育风气，重新认识西学传统，促进我国文教事业的发展。

刘小枫　甘阳

2005 年元月

柏拉图注疏九卷集篇目

卷一

1 游叙弗伦（顾丽宁译）

2 苏格拉底的申辩（吴飞译）

3 克力同（罗晓颖译）

4 斐多（刘小枫译）

卷二

1 克拉底鲁（丁耘译）

2 泰阿泰德（观溟译）

3 智术师（观溟译）

4 治国者（洪涛译）

卷三

1 帕默尼德

2 斐勒布（肖有志译）

3 会饮（刘小枫译）

4 斐德若（刘小枫译）

卷四

1 阿尔喀比亚德前篇（梁中和译）

2 阿尔喀比亚德后篇（梁中和译）

3 希普帕尔库斯（彭磊译）

4 情敌

卷五

1 忒阿格斯

2 卡尔米德（丁耘译）

3 拉克斯

4 吕西斯（沈默译）

卷六

1 欧蒂德谟（陈建洪译）

2 普罗塔戈拉（刘小枫译）

3 高尔吉亚（李致远译）

4 美诺

卷七

1 希琵阿斯前篇（罗卫平译）

2 希琵阿斯后篇（罗卫平译）

3 伊翁（王双洪 译）

4 默涅克塞诺斯（魏朝勇 译）

卷八

1 克利托普丰（张缨译）

2 王制（张文涛译）

3 蒂迈欧（徐戬译）

4 克里提阿（徐戬译）

卷九

1 米诺斯（王凌云译）

2 法义（程志敏译）

3 厄庇诺米斯（程志敏译）

4 书简

杂篇（刘锋 译）

（篇名译法以出版时为准）

编者说明

阐释柏拉图的思想，大致可以见到三种方式。

从某个如今所谓的“关键词”出发来铺展阐释，似乎只要把比如说“相”、“灵感”、“灵魂”这些概念梳理清楚，就可以说清楚柏拉图思想。关注柏拉图作品中的某个“观念”的做法古已有之——当年新柏拉图主义者就如此。不过，这种做法古今有别。在柏拉图的后学之一“教义派”那里，是要通过深究柏拉图的某些重要语词来深化其思想，如此做法的前提是，这些距离柏拉图较近的圈内人对于柏拉图作品的形式本身相对比较熟悉。今人采用这种做法时，几乎都以无视柏拉图作品的形式整体为前提。

第二种常见的方式是，从近代形而上学式的哲学体系划分法（本体论—认识论—实践哲学）来看柏拉图的思想。如今连权威的哲学史（比如“劳特利奇哲学史”）都这样做，跟着学的当然趋之若鹜。

这两种做法的共同特点是：无视柏拉图作品的文学形式特征，或者说，不理会柏拉图如何写作。即便有的研究著作以注疏柏拉图某篇作品的方式来探究柏拉图思想，仍然要么仅死盯着某几个观念打转、要么循哲学体系划分法追踪。

第三种方式可以简单地称为复述或重构作品本身。这意味着，首先，必须从作品本身出发（比如柏拉图的《智术师》探究，而非柏拉图的辩证法思想探究），其次，必须从头到尾解析作品，而非从观念或“论”出发。海德格尔有《柏拉图的真理学说》，这个标题一看就是一个现代形而上学的做法，但实际上是在从头到尾解读《王制》中的一个片断。

总之，要搞清楚柏拉图说的是什么，必须首先从他如何说入手。如何说与说的什么没法分开。柏拉图的作品大多是戏剧，要么是演示式的，要么是叙述式的。惟有把柏拉图的作品重新演示或叙述一次，才能接近柏拉图所要说的——换言之，惟有以柏拉图自己的方式才有可能理解柏拉图。

把柏拉图讲的东西重新讲一遍有什么难呢？分析其中的观念才难呐。恰恰相反！柏拉图作品结构精巧，经常还很复杂，加之各作品之间的内在联系，使得复述柏拉图的言述远比分析某个观念或者所谓的学说要困难得多。由此可以理解，以复述柏拉图每部作品的方式来阐释柏拉图，一直是柏拉图研究中的传统方式之一。

就拿《王制》来说，解读者代不乏人，不同的解读者把《王制》故事讲了一遍又一遍，还有人觉得有重新讲的必要，而且的确讲出了前人所未逮者——施特劳斯在《城邦与人》中就把《王制》故事重新讲了一遍，即便你已经读过好些这类复述，仍然会觉得耳目一新。

“这里就是罗伦斯，就在这里跳罢”——解读柏拉图的功夫，就看你如何从头到尾把柏拉图所讲的故事重新讲一遍。

克吕格（Gerhard Krüger）曾师从海德格尔，1937 年出版了疏解柏拉图《会饮》的专著《洞见与热情》（1949 年二版），令古典学界和哲学界人士刮目相看。由此可以理解，为何瑞士著名古典语文学家 Rudolf Rufener 译出新的《王制》译本时，要请他来撰写导读——这里译出的就是这篇“《王制》导读”。

弗里德兰德（Friedländer）是德国著名古典语文学家，他的三卷本《柏拉图》早已是柏拉图研究中的经典。弗里德兰德的方式不仅是把柏拉图的作品分别重述一番，还分章析句——由于《忒拉绪马霍斯》被断定为早期作品，后来写作《王制》时才插入，弗里德兰德对《忒拉绪马霍斯》的重述见于弗里德兰德的三卷本《柏拉图》的卷二，《王制》则被断为中期作品，重述见于

卷二，这里将两篇编在一起，便于通览。

沃格林（Eric Voegelin）名气也不小，这里译出的《〈王制〉义证》，原为他的五卷本《秩序与历史》卷三中的第一部，1957年收作他的单行本 *Plato* 中的一章，这章位置在《高尔吉亚》义疏之后，《斐德若》、《政治家》－《蒂迈欧》、《克里提阿》－《法义》义疏之前。

柏拉图作品的篇名译法既需要统一，也需要重拟。在本编中，我有意尝试一些我们认为更为恰切的译法——比如，《法义》而非《法篇》，《王制》而非《国家篇》或《理想国》（理由参见《经典与解释 8：苏格拉底问题》编者按）。这些译法并非不可争议，相反，恰恰为了激发争议。

这里辑在一起的三篇论述，都是以复述柏拉图《王制》的方式来阐释《王制》，作者也都是有代表性的人物。三篇论述的篇名都是 *Staat* 或 *the Rebublic*，亦即《王制》篇名，为了便于区分，本编者分别根据文章的品质加了"要义"、"章句"、"义证"，特此说明。

克吕格和弗里德兰德文直接译自德文，沃格林文译自英文。感谢张伟映博士相当精审的译笔，张文涛帮忙做了本书编审以及统一译名、录入希腊文原文的工作，特此致谢。

刘小枫

2006 年 4 月于中山大学哲学系

目 录

沃格林《王制》义证

《王制》要义

克吕格

一　《王制》所关注的问题

《王制》完全有理由被视为柏拉图的代表作。这部作品不仅由于其外在的规模而出类拔萃于其他作品之上（只有《礼法》的篇幅超过它），其内容之丰富也是无与伦比的。因为它总结了柏拉图曾经思考过的所有重大问题——人的德性与政治、诗歌与教育、精确的科学、哲学以及神话；其行文之简洁、风格之老练、思想之成熟，足以证明柏拉图此时的创造力正处于一生中的颠峰状态。《王制》体现出来的戏剧构思的艺术，比起中年时期的作品，如《斐多》和《会饮》，尽管规模更宏大，但细节刻画却毫不逊色，因而更可称为艺术作品。显然，如果对话只处理某一特别主题，其思路就能更细致入微、更有条理，形式也更生动：关于灵魂不朽，我们在《斐多》中获悉的，要比在《王制》最后一卷简短的章节中听到的更多更详细，而且那儿的场景——苏格拉底在监狱中临刑前——也令这一主题深深地感人肺腑，难以忘怀。关于作为"辩证法"的哲学，我们在《巴门尼德》和《智术师》中听到更为详细的论述；关于爱，《会饮》（或许还可算上《斐德若》）的描绘更加动人。但《王制》讨论了所有这些思想，并且展示出每一主题在柏拉图整个思想体系中所处的地位。此外，我们还看到，总的来说，本篇处理最为

详尽的内容——人与城邦、科学、哲学与诗歌——构成了柏拉图这部作品的核心。

无疑，柏拉图为他自己，同时也是为他的读者所设定的这个任务"非同小可"（369b）。而且很显然，这篇文学作品本身留给那些全神贯注而又咬文嚼字的读者去思考的东西也太多了——然而，它的真实性却毋庸置疑——虽然新柏拉图主义者普罗克洛（Proklos）曾怀疑它是伪作，因为，亚里士多德就已经把它作为柏拉图的作品详加援引了，而且我们关于柏拉图所知道的一切都证实，《王制》的确出自柏拉图之手，所以真伪问题不必再讨论。但还有另一系列问题，其中之一就是它的写作时间。研究表明，这部著作写于柏拉图的中年时期。如果还需要证据的话，我们可以援引一段文字（577ab）为证。苏格拉底提议，只有那些有判断能力并且和僭主朝夕相处过的人，才能认清僭主的灵魂。显然，柏拉图在此是指着他自己说的，是根据他第一次到西西里去见狄翁（公元前388年）时的经验有感而发的。此外，柏拉图认为，统治者的教育要到50岁之后才算大功告成，那时他们才获得最高的知识（540a）；鉴于此，维拉莫维茨（Wilamowitz）推论道，既然柏拉图这么写，他自己就不会更年轻些。因此，可以推断写作时间大约在公元前378年。《王制》与柏拉图在那十年中的其他作品之间的关系，自19世纪以来就众说纷纭，莫衷一是。在《蒂迈欧》中，柏拉图让苏格拉底简要地复述了前一天关于城邦的对话，显然那就是我们所熟知的对话。但柏拉图随后却奇怪地虚构了另一个任务，几乎不再提及我们熟知的这篇著作的中心内容：教育统治者向"善"。莫非他提及的是《王制》更早、更简短的版本，也就是某篇古代的笔记希望有所了解的那个版本？同样的问题也因阿里斯托芬的《公民大会妇女》而产生，阿里斯托芬嘲笑了妇女参与城邦政治以及共产主义，类似于柏拉图著作中的共产主义。人们根据这点也接受了《王制》有一更早的

修订本的假设。因为，阿里斯托芬的喜剧似乎在公元前390年之前就已经完成。还有一个问题，这就是《王制》与演说家伊索克拉底（Isokrates）对埃及社会状况的描绘有相似之处。这个文学史问题可以按通常方法解决：很清楚，对这一问题必须以对当前所见《王制》一书的正确理解为前提，在这个前提下，与早期的怀疑正相反，这部著作显示出一种真正的统一性，因此，对于只想读这篇著作的人来说，那些疑问也变得无关紧要了。更重要的问题是，《王制》第一卷的内容与形式同柏拉图早期对话相似，那么它是不是在全书撰写之前就已经存在，只是后来才用来作为本书导言的呢？这并非不可能，而且下面将证明，这也并非无足轻重。人们把这第一卷对话与《普罗泰戈拉》、《拉凯斯》、《卡尔米德》等并列，并冠以一个还算恰当的标题——《忒拉绪马霍斯》，因为这个智术师是这一对话的主要角色。然而，主要问题不在于历史或文学史上的疑难，更多在于柏拉图作品的写作形式。对于文章形式的研究，晚近十年才展开。今天，我们越来越清楚地认识到，作品的形式对于正确理解柏拉图多么重要。

从这一角度出发，对这部作品的考察就接近了问题本身，正是这问题本身，对于爱好哲学的读者来说——最终也应该是对于每个读者而言——才是真正令人感兴趣的东西。如果我们只是把这"真正的"城邦——不管是否切实可行——当作一种经过深思熟虑的理想，那么，我们就不会一再地惊讶这本书的"理想主义"有多么怪异，甚至多么荒唐，其中有些篇章又多么成问题，当然，我们也就不能接受柏拉图这本关于城邦的书。问题在于，它是严肃提出的政治计划，抑或仅仅只是"乌托邦"，也即"单纯的"理想？如果它真的必须被视为一种理想，那么，什么时候这种城邦——有着严格的贵族制的等级划分，由受过数学与哲学教育的军人阶层统治，没有家庭生活，统治阶层也不许有私人财产——能实现呢？这个问题与如下基本要

求密切联系在一起：必须让哲人做国王，或者国王要成为哲人（473cd）。导致如此乌托邦的而且很成问题的要求的，究竟是什么样的一种哲学呢？由于很长一段时间内，柏拉图被奉为古典大师，所以对于柏拉图有意为之的怪论和挑衅，我们似乎也熟视无睹、麻木不仁了。但是，如果柏拉图真的像我们一直以来所断定的那样，是严肃认真地对待那些观点的，如果像所有的历史研究一再证实的那样，柏拉图对我们西方的思想和我们的全部文化有着决定性的深远影响，那么，我们在他关于“政制”的作品中所发现的东西，就不可能比他同时代人本该发现的和显然确实已经发现的东西更少。

然而，要想能够在这方面做出判断，人们必须对其有所理解 而柏拉图论点中有意为之的悖谬，恰恰可以提醒我们：当我们宣称已经理解或者说完全看透了他时，我们太过草率了。亚里士多德无疑是西方最伟大的哲人之一，还曾在柏拉图身边生活达二十年之久，然而我们却看到，他常常异常激烈地反驳柏拉图，但往往又完全没有理解柏拉图。仅此一点就可使我们明白，柏拉图是多么高深莫测的一位思想家。因此，虽然研究柏拉图著作的真正意义在于，让我们思考他所思考的问题，并形成我们自己的立场——这肯定是柏拉图本人的唯一意图——但经验却表明，哪怕只是想弄明白柏拉图所意指的问题究竟是什么，也需要花费极大的努力。不仅如此，恰恰在《王制》这儿还存在着一种危险：当我们评判它时，我们自以为已经完全理解了这部博大精深、充满着深刻嘲讽、夹杂着无数幼稚的政治与哲学概念的著作。总的来说，关于这部书，我们将会碰到的问题就是这些，下面我们就要谨记这些问题，开始处理具体的对话内容。

这篇对话的篇幅太长了，戏剧情节的发展也远远超出了我们的观赏能力，以至于我们必须不断回想其结构才有可能理解它；

而它的结构①又与整篇对话的根本主题密切相关。

二 《王制》的结构和情节线索

这篇对话有个传统的标题《城邦制度》(*Politeia*),就是说,它本质上讨论的是国家宪法或国家体制,在这儿,"国家"一词必须理解为希腊语意义中的城市国(城邦)(因此,"城邦"一词就借"城市"之名又回到了译文中;我们必须想象它差不多是意大利文艺复兴时期的城市国家或者德意志的汉萨同盟)。但是,正如在拉丁文中这篇对话的标题习惯上译为《共和国》一样,我们德语习惯上译之为《国家》(Staat),后来的新译本也都保留了这已然成为习惯的用语。人们通常以为,全书的真正主题是国家,这不言自明,尤其是因为这部作品中引人注目的怪论,是通过追问国家(确切地说,城邦)的创建及其可能性而产生的。然而,如果我们跟随着对话本身的进程前进——一如柏拉图作品的贯常风格,这篇对话的主题与结构也被清晰分明地勾勒出来,那么我们会发现,正义倒更像是基本主题。因为,从第一卷开始(331c)直到最后一卷结尾思考正义在彼岸的奖赏问题(614ab),正义始终主导着讨论。但与此同时,正义首先被认为是灵魂统摄一切的才能(Tüchtigkeit),或者"美德",确切地说,正义首先关涉到的,完全不是一个人外在的、社会或政治的行为,而是他的"内

---

① 【中译编者按】原书页651-653提供了一个"作品结构"概览,全书分为三大部分,前面有一个前奏:"关于正义的忒拉绪马霍斯对话"(卷一),最后有一个尾声(卷十);三大部分论题的主要结构为:第一部分(卷二至卷四):1,提出问题和方法;2,城邦中的正义;个人的正义。第二部分(卷五至卷七):1,妇女和儿童;2,哲人作为统治者。第三部分(卷八至卷九):1,对前两个部分的回顾;2,僭主的幸福与哲人的幸福(各子题下的若干细目从略)。

在活动"(443cd)。其次，柏拉图特别强调，"个人的"内在灵魂而非城邦更为根本；而过去，假如有人说，各种城邦制度本身不包含自己的基础（435e、544de），人们会认为，这完全是荒唐可笑的胡言乱语。整个第八、九卷对在不义中堕落的各个层次的思考，都以此为前提，而且最后的神话图景也不是针对城邦的将来，而是针对个体灵魂而说的。《王制》中的苏格拉底与《申辩》中的苏格拉底完全一样，他所担忧的是单个灵魂。我们必须保持头脑清醒，不要轻易地让柏拉图《王制》的对话所造成的直接印象给蒙骗了，似乎理想城邦真的要为了城邦和公众而冷酷无情地牺牲个人及其内在的心灵。斯巴达的情形可能就是这样，但柏拉图决不认为斯巴达是理想的城邦，他喜欢斯巴达，只是因为它与糟糕的雅典正相反。斯巴达的城邦制度在柏拉图确定的渐次堕落的制度等级中仅属于第二等，原因就在于：斯巴达的制度"轻视真正的文艺女神，这些哲学和理性讨论之友，重视体育而忽视了音乐教育"（548bc），这也就是说，还是因为斯巴达的制度不关心单个公民的灵魂。在柏拉图那儿，人不是为了城邦而存在。

但是，如果柏拉图反过来忘了在人的内在心灵之上、在个人生命之上，还存在着共同体生活，它使得个人成为城邦的公民，那么，他无疑也就不是一个希腊人了。人的隐蔽、感性而非直观的内在心灵，是从苏格拉底开始才成为希腊哲学的主要研究任务，它还只是某种刚刚发现的东西；人公开而具体地归属于某个政治共同体，则是众所周知不言自明的事。所以，对于柏拉图笔下的苏格拉底而言，灵魂的内在美德产生政治效果，这也是不言自明的事；他也因此建议，鉴于认识内在灵魂有"不小的"困难，人们可以"首先"把握"城邦中的"正义，"然后"把握"个人身上的"正义。就好像有人碰到一篇以小字写的难以辨认的文字，接着他发现别处还有以大字写的同一篇文章，这时他肯定非常开心（368c－369a）。可见以下论述是一条有计划的迂回作战路线，而迂回就表明"政制"才是从属性的主题——即使这是非常自然

的，由问题本身所招致的迂回。当苏格拉底必须为自己辩护，为什么他没有考虑单个人的幸福（419a）时，虽然他承认，在他看来，全体人民的福利要高于单个阶层的福利，但同时又出人意料地宣称：我们不必感到奇怪，其实个人过着这种生活才是最幸福的——比过着传统的统治者的生活更幸福。真正的王者比僭主幸福729倍——正义的生活比不义的生活的优越性，就这样以一种夸张的方式计算出来（587e），关于城邦与灵魂的堕落的讨论，也凭借着这种优越性而很快就圆满结束了。但我们看到，在这儿，优越性所针对的依然是个人的灵魂，而非城邦。对个体灵魂而言，内在的正义至关重要，尤其政治上的灾难亟需化解之时。正是为此目的，城邦必须由哲人统治，即必须由那些已经看到内在的正义并立志为其献身的人统治。对真正城邦的描绘给出了一个“样板”，让希望看到它的人看到它，并在看到它的时候“愿意让自己（即“我们的内在城邦”[590e，591e]）安居其中”（592b）。

三　全书主题与结构对观

如果我们从这部对话的真实主题出发来考察，全书的复杂结构也就差不多一目了然了。在开头，第一卷第一次尝试探讨正义问题。这次尝试失败了——与早期对话中尝试给其他美德或美德的本质下定义的情形完全一样——终结于无知的困惑中，因为，苏格拉底（正如他自己所认识到的那样）太过热切地讨论了他的主要对手忒拉绪马霍斯“提出”的每个“正义”概念，也就是说，他太过关心正义的众所周知、显而易见、让流行浅薄的政治思想感兴趣的那些影响和后果，而他本来应该追问：正义自身是什么（354a－c）。

这是项艰巨的任务，为此人们必须坚韧执着，撇开一切感性世界的声名财物，增进把握隐蔽的内在世界的洞察力。这一点在

第二卷的开头，即“序曲”之后，全书正文的开端（357a），就被以一种极其罕见的方式指明出来。事实上，这种罕见的方式对于理解柏拉图与苏格拉底的关系也极富启发意义。谈话者格劳孔和阿德曼托斯（像柏拉图自己一样）是阿里斯通的儿子（368a），他们正因为崇敬他们的老师苏格拉底，才敢于批评他、“教育”他。他们指责苏格拉底把对正义的讨论引向了错误的道路：他过早降服了忒拉绪马霍斯，就如耍蛇人制服了蛇一般，但由于他的思维方式与后者相差无几，结果他最终难免要与忒拉绪马霍斯意见一致（358d，367bc）！为此他们明确告诉苏格拉底，他还“没有完成他想做的事”（357b），而他们还是想从他而非从别人那儿听到对正义的颂扬（367d），但他必须按照一定的方法行事。我们在此就可以理解，为什么第一卷中（正如在早期对话中一样）被描绘为终结于无知之中的苏格拉底，必须转变为“柏拉图的”苏格拉底，因为：历史中的苏格拉底必须从阿里斯通的儿子，两个崇拜他的人那儿得知，要想深入探讨他的主题——正义，他必须完完全全撇开一切浅薄的、“外在的”、纯粹政治上的考虑。继忒拉绪马霍斯坚持正义即统治者的利益之后，格劳孔首先“重提”了这个学说，但换了一种方式，即他——像忒拉绪马霍斯一样激进——把目光转向个人隐蔽的内心。对此他做了一个思想实验：如果有人得到了古各斯的指环，那么他就会避开公众的目光，干一些“见不得人的”勾当。按照这种由智术师们无所顾忌地大声宣告出来并被普遍认可的见解，如果能免于受罚，每个人都会做不义的事，因为他以为，从这些坏事中得到的只是“幸福”（359b－360d）。然而，当把目光转向内心，把它作为人之为人的决定性方面之后，格劳孔也就触及到正义的真正本质了。格劳孔把完全的正义和完全的不义像两座“雕像”一样对立起来加以评判（361d），其方式是：假想内心正义的人却有公开的极端不义的名声和极端的“不幸”（衡之以身体的公开的生活及其需求），受尽折磨并被钉上十字架（几乎同以赛亚【Jesaias】或耶稣为正

义所受的磨难一样）；相反，内心不义的人却被传颂着正义的美名；享受着幸福（360e－362c）。如果人们不关注内在心灵，就不可能理解正义，也不可能理解正义带来的幸福——这也是阿德曼托斯对苏格拉底所说的话（362d－367e）的意义：人必须“就其本身”来理解正义，去除掉一切“外表的名声”（367b），因而正义根本上说与公开的政治生活没有多大关系。

苏格拉底很喜欢阿里斯通的两个儿子，乐意给他们以指教，但他又转回到对话的前面部分：虽然他不知道自己现在应该怎样“帮助”他们（也就是说，他已是处在新的柏拉图的“困境”之中的柏拉图的苏格拉底了），但既然事关正义，他也就不能不帮助这兄弟二人（368 bc）。因此，他想出了一个解决办法，首先去研究“大字”，即城邦中的正义及其作用。

《王制》第二卷的情节发展首先针对这一问题：应该如何看待城邦的产生。解决这一问题的出发点是单个人的不自足，这种不自足使得人们必须相互依赖以满足各种需要，即使在这儿考虑的首先只是身体上的各种需要（11－12 章）。正是这种对于需要的考虑，促使第一个方案“简朴的城邦”变为第二个方案“奢华的城邦”（13 章），而战争也因此变得不可避免了（14 章）。护卫工作作为一门行业由“护卫者”承担，而关于“护卫者”的讨论立刻就回到了他们的灵魂天赋上（15 章）。这种天赋甚至和警犬的一样，必须包括某种辨别好恶的能力，因而也就是某种“哲学”品赋（16 章）。对话以令人惊讶的迅捷掠过了一切经济、社会、法律和政治问题，为的是专心致志地详细讨论“护卫者”的教育问题（376 de）。在这点上，身体的训练也马上就让位于灵魂的教育，而灵魂的教育是借助“文艺”，也就是配有音乐的文学作品来完成的（17 章及以下）。

接下来是离奇的对诗人们的批评，占据了第二卷余下的部分以及第三卷的大部分（直至 12 章末）。在这儿，表面上似乎城邦的利益冷酷无情地压倒了富有创造力的诗人们的自由自在的个体

冲动——诗人应该接受“审查”或者干脆“放逐”掉（377cd），然而，实际上这还是关系着单个灵魂的内在正义。在希腊人那儿，诗歌之为诗歌，当其作为生存的智慧而主导着对灵魂的教育时，完全以描绘人与世界的可感可触的外部图像为鹄的，然而，正是这种图像封锁了通向灵魂内在生活的道路。因此，根本不是要抛弃艺术，也不是要抛弃与之相伴的对美的眷爱，必须做的只是让艺术展现灵魂真正的内在美德，歌颂它，并创造良好的氛围，“如同仙境福地吹来的风，带来健康”（401cd）。即使在这个悬而未决尚需特别详加探讨的问题中，灵魂的正义这个主题也意义重大。第三卷的随后部分简短地讨论了体育，详细地讨论了肉体的生活方式，而生活方式又立刻同“音乐”和灵魂的教育拉上了关系（13章）。通过把对话扩展到疾病和医学上，第三卷最后又回到了灵魂问题：不义和司法（14－18章）。音乐与体育，二者是“为了灵魂的缘故”才被提倡的（410c，比较411－412）。著名的斯巴达式的“共产主义的”生活方式也是这样被规定下来的（19－22章）。这种生活方式把“统治者”、“最优秀的人”当作是“护卫者”（412bc），其理由是：这些护卫者由于处在内在的正义状态之下，所以能保持苦行的作风，不会因财产和家庭的缘故而屈从诱惑。这些护卫者在城邦中安下“军营”，从那里出发，他们可以镇压一切城邦内的反叛，抵御一切入侵的外敌（415 bc）。虽然这种“军营”立刻就令今天的读者想起集权国家的机构，但在柏拉图那儿，这个机构的意义却明明白白地在于：护卫者应该像牧犬而非“豺狼”一样履行其职责（416a）。说得更明确一点儿，这并非指城邦和城邦的权力应该在政治上凌驾于单个人之上，而是指教育要以内在的美德为依归（详下）。

直到第四卷第5章末为止，所描绘的全部国家制度，都是为了借政治来造就内在的正义：因此讨论了低级阶层的贫富问题，讨论了国家分裂为富人的国家和穷人的国家所带来的危险（2章），讨论了国家不可过大的必要性（3章），讨论了对经济生活

中外在、死板的规定满怀的厌恶，对从道德健全的远古时代流传下来的传统心怀保守的偏爱（4－5章）。教育在这儿一再地被作为“一件大事”提出来（423e）：护卫者的城堡——乍看上去如同一座哨所——“应该建立在音乐的地基之上”（424d）。政治事务一再被带回到灵魂的教养上：“若非国家的根本大法有所变动，音乐的风貌无论如何也不会改变”（424c）。

在这种情况下，很明显，人们就能首先在国家的三个等级中（在统治者、护卫者、工匠那儿），在国家整体中，发现四种（后来所谓的）主要美德：智慧、勇敢、节制和正义（卷四，6－10章）。国家中的正义就是：每个人“只从事自己的职业而不兼做别的职业”，也即每个人都不干涉其他等级分内之事（433a）。在这儿，由于把政治事务完全理解为灵魂内在结构的结果，因而这一界定——虽然就其本身来说还需要进一步地讨论（详下）——就直接引向了真正的主题，认识内在的正义（11－17章）。通过这种由显而易见的外在事务回溯到隐而不显的内心的方法，灵魂自身就获得了一副具有政治秩序形象的外表：发端于政治的问题变成了作自己主宰的人有什么样的内在秩序的问题，随后引出了国家美德与内在美德的详细比较，而灵魂的三个“部分”——理智思考的能力、血气（das Muthafte）和欲望（das Begehrliche）——就由此形成了。不过，在国家与经济事务中的一切公开可见的行为尚未步入歧途时，“政治”心理学的真正任务，就不应该是讨论政治的后果，而是要讨论政治的基础（443e）。苏格拉底在这儿再次求助于和谐这种“音乐的”概念，这就反映出这种政治心理学研究的特征（443 de）。

表面上看，我们似乎已经找到了这篇对话的目的。然而，实际上我们还只是刚刚接触到主要问题。苏格拉底转而讨论非正义（18－19章），因为他知道，到此为止所说的一切都只是人和世界的一种状况，而现实中占优势的却并非正义，而是不义，而且他也很清楚，这一“事实”看来将证明忒拉绪马霍斯而非他的观点

是正确的（498c）。此外，由于谈话不得不通过政制来迂回前进，这就隐藏着如下危险：内在正义的本质只能通过一种本身可疑的视角来观看，因此就可能被误解。苏格拉底马上就把不义规定为已经认识到的正义的对立面——灵魂内部的“混乱”（444b）。他希望，正如稍后阐明的那样（450a），以这种方式来跳过在这个问题上已经出现的错综复杂的论证深渊。但是其他人已经开始骚动不安，相互交头接耳了：他们也感觉到了困难，不过很奇怪，首先让他们不满的是妇女儿童公有这一荒唐怪论。对话在这儿就达到了决定性的转折点，由此出发，全部作品的结构就变得清清楚楚一目了然了。

第五卷开始了全书的第二大部分，这是一段冗长的插入部分，一直延续到第七卷末为止。第八、九卷构成了全书的第三大部分，在这两卷中，不义被规定为已经认识到的正义的对立形态，由此结束了前面开始的对不义的研究。再往下，第十卷就具有了尾声的特色。全书因而表现出一种卓越的宏观对称性：“序言”讨论了智术师的权力立场，兵不血刃地解决了战斗，仿佛穿越了一片平缓的斜坡——苏格拉底的对话伙伴依次是克法洛斯、玻勒马霍斯、忒拉绪马霍斯，三人与真理的距离依次渐远，但辩论的水平却依次上升，此后，由于苏格拉底的“教育”，讨论一跃而上升到极高水平。跋涉过第二至四卷这片高原之后，由苏格拉底莫测高深的言论而造成的迷雾也渐渐云开日出烟消云散了，人们马上看到眼前出现一片高山，而它的最高峰——“善”——虽然只有咫尺之遥，却可望而不可及，于是人们只能对它遥加赞叹了。然后，对话返回第二至四卷的水平，虽然还时时回顾那尚未到达的高峰，以之为准则。这回顾的意义直到第十卷才真正清楚地显示出来。第十卷如同略低的第二高峰，只有少数人能够借助对话者的理智力量达到这个高度，多数人则需要借助神话的翅膀飞上这座高峰。就在这一高峰上，苏格拉底结束了对话。

在第五卷开头，用苏格拉底的嘲讽说法，有三个浪头向他袭

来：关于在最高的两个社会等级中妇女与男子享有同等权利的问题，在这两个社会等级中妇女儿童公有的问题，以及由此而来的极端激进的问题，如此描述的政制究竟能不能实现，怎样才能实现。苏格拉底一直有意避而不谈这个“奇谈怪论”（472a，473e）。甚至在其他人已经对妇女公有这个分支问题穷追猛打时，他还靠支吾搪塞来增加悬念：他详细论述了男子和妇女接受相同教育的恰当性，并且有意以逻辑方法“证明”，男女两性的天性在这个问题上不存在本质差别（2－6章）；接着他回应了第二个更大的“浪头”（457bc），采用的方法是规定妇女儿童如何公有（7－9章），并赞美了它的优点（10－13章）。当第三个，也是“最大最厉害的”浪头（472c）打过来时，他突然首先集中精力讨论起正确的战争方式，尤其希腊世界内部的战争方式问题了（14－16章）。然后他才鼓足勇气，带着对巨大的哄笑之浪富有嘲讽意味的担忧，说出必须由哲人来统治这个中心主题（473de）。他这么做其实只是为了让格劳孔高兴（472e），因为他已经明确表示，人们追问正义以及正义的人，为的是要获得一个“样板”，而不是为了证明这个样板能够变为现实——就好像一位画美男子的画家是不是好画家，并不取决于他画的理想的美男子是不是现实地存在（472b－d）。柏拉图的苏格拉底觉得，最好的政制由理想变为实现的可能性非常渺茫：在理性的谈话中，谈论真理总比在实际中实现它要容易（473a）；可能的情形是，少数人洞察到了真理，但在“大众的疯狂”之中，他们无可奈何只能洁身自好，淡然退隐（就像人们在暴风雪中躲避在一堵墙下一样），以免自己沾染上一丝不义（496c－e）。此外，如果人们还考虑到那个显示出悲剧色彩的必然性——最好的政制即使存在，也会因这种必然性而再次衰败下去（545－546），那么，这个“在理论上建立起来的”政制，就只能被称为“天上的样板”，因为它看来“不在地上任何一处”（592ab）。如果人们从现实世界中不义占优势出发，那么正义的国家看起来差不多就毫无希望。柏拉图自己在

雅典和叙拉古经历过惨痛的失望，所以他觉得必须在《政治家》和《礼法》中寻找“第二好的行程”，因为最好的行程不能如愿以偿。但是在《王制》中，尽管苏格拉底自己最清楚地认识到有种种“不可信”之处（450c），但他还是坚持，实现最好的政制原则上说是可能的：实现它“有困难，但不是不可能”（502c）。这种政制不是一种空想（540d）。令这种政制成为可能的条件很难得，但这很难得的条件却和柏拉图在《第七封信》中自己说的条件完全一样，即：真正的哲学和“神妙的命运”，由于神妙的命运，真正的哲学在世界上的某个地方获得统治。人们现在只能静静等待这种好运降临，这时，另一个前提条件成了有关政制对话的中心内容。这个中心内容形成了难以企及的高度，即便苏格拉底也只能引导人们接近，因为这最重要的东西必须每个人自己亲身去体会、去领悟。

这时才开始了真正的有关“教育”统治者的谈话，因此，从这儿起，关于国家制度的整个长篇对话实际上“好像又一次从头开始”了（450a）。

首先，“哲人”的本质被理解为热爱真理（卷五，19 章）。然后，真理又被定义为“理式”和“存在者”，而位于存在者的“认识”和“知识”与非存在者的无知之间的则是“意见”，它关涉到可感世界中具有双重意义的事物，这些事物既不是纯粹的真实的存在，也不是完全不存在（20 - 22 章）。接着，第六卷讨论了哲人必须具备的天赋（1 - 2 章），以及他在这个正在堕落、危机四伏的环境中所面临的一些特殊的内在和外在的危险（3 - 10 章）。苏格拉底承认，错误的和虚假的哲学是毁灭城邦的罪魁祸首；但既然“一切伟大事业都有风险”，“好事多磨”，所以还是可以证明：“一个受哲学主宰的城邦怎么能够避免毁灭”（497d）（11 - 14 章）。

然后开始叙述教育城邦的“救助者们”（Retter）的方法，这种方法应该能引导他们获得最高的、令一切真正的政制成为可能

的知识。"最大的学习"、善的理式，被视为目标（503e，505a），这个最高存在者意义和超绝的高度得到恰如其分的表述（15－21章）。苏格拉底接着还明确指出，目前所获得的有关灵魂美德的知识，是通过描绘城邦而间接得来的，只是尚未完成的"草图"（504d）；现在人们必须踏上那条"更曲折幽长"、先前绕了过去的"弯路"（435d，04 b－d）。因为，如果没有关于善的准确知识，一切知识都将是不完全的（504bc）；正是通过关于善的知识，正义才有益和有用（505a），正是通过关于善的知识，正义才真正变得完全可知（506a）！善的概念通过争论得到澄清（17章）。但它的真正本质何在，苏格拉底"这一次"只能用比喻来说明了：他可以借助善的"儿子"或者说资本的"利息"（听起来好像是希腊语文字游戏；【译按】这个希腊词τόκος本是多义词，既可指孩子，也可表利息）来说明善是什么。善在理式世界中的地位，正如太阳之在可感世界中：它赋予可知性，产生一切真实存在者，而自己则"超越于实在（Wesen）之上"（19章）。然后，他又通过按照同一比例作两次划分的线段的比喻，来说明这个高度多么神圣、多么无与伦比（20－21章）。

此后，开始着手"教育"的目标问题，第七卷把我们领上了这条道路。它首先还是由比喻——著名的地下洞穴中的囚徒的比喻——来揭示的，这些由一个被释放了的囚徒带着一步一步向上走向阳光，在那儿逐渐认识到了世界上的一切事物，最终认识了照亮一切并赐予一切以生命的太阳（1－3章）。这一卷的余下部分旨在解释这个比喻。为此，首先谈到教育统治者的四个"基础"学科，即算术、几何、天文学与和声学（6－12章），然后是位于全部学科顶峰的"辩证法"，它通向全部知识的"第一原理"，通向每一事物本身，通向善（13－14章）。这样，对话就达到了人迹罕至的最高峰。随着如何把这些教育科目分配到各个年龄段中去的问题提出，对话再次下降（15－18章），再次避开这条"更加曲折幽长的弯路"。

第八、九卷下降到更低的、与第二至四卷相当的水平上：人们从最好的国家制度、高贵的贵族制出发，踏上了“动荡”与瓦解的道路，首先到达“荣誉政制”（3－4章），和作为它的基础的崇尚荣誉与权势的那种类型人（5章），然后达到财富统治的“寡头政制”（6－7章）以及贪爱财物的寡头类型的人（8－9章），接着下降为“民主政制”（10－11章；苏格拉底对它的“无政府的”自由不以为然）和民主类型的人（12－13章），这条道路的最终目的，是为了终止在“最美好的”政治制度和“最美好的”人——多么辛辣的讽刺——僭主制和僭主式的人之上（14－19章以及卷九，1－3章）。讨论在这儿变得非常详细绝非偶然。因为人们在一开始就碰到了善和正义，而善和正义的敌对力量在这儿得到了最激烈最清楚的表现。在对僭主形象作更加尖锐的反面论断之后，随之而来的，就像雅典的评奖团按悲剧上演的次序排高下一样（参见580ab），用三个论证证明：各种城邦的幸福以及与各种城邦相应的各种类型的人的幸福，就以那种下降的次序依次减少（4－13章）。事实上，正义者最幸福，僭主最不幸。可惜这仍然不能改变这一事实，即：政治生活总表现为一场悲剧，在其中，最好的人似乎不可避免地要堕落成最坏的人（545－546）。但当哲学和神妙的命运汇合时，最好的城邦就又一次成为可能：在《第七封信》中，柏拉图相信有前所未有的、从僭主制转向贵族制的希望，只要能成功地通过哲学使僭主成为哲人王。但事实上，敌对力量带来的危险也很巨大。

如果我们考虑到，这种敌对力量在多大程度上抵消了引导灵魂走向正义的教育成果，那么，第十卷以对诗歌作第二次批评开始，就不像乍看上去的那样令人惊讶了，因为通过“插入的”知识，这次批评加深了早先言谈的意义（1－8章）。一切都取决于人的内在心灵免受坏的影响，因为一切政治行动都起源于内在心灵。正因为政治生活事实上是场悲剧，以荷马为代表的“悲剧诗人”才能通过“模仿”现实而激发起对悲剧的错误却又心醉神迷

的热爱。既然现在已经深刻地洞察到，悲剧是颠覆心灵秩序的错误根源，就应该借此清除一切对悲剧的爱恋之心（603d、605b，608b）。人们必须以哲学的批判，就好像用咒语真言一样来反对流行诗歌的强大“魅力”（607b－608），这种魅力其实苏格拉底也完全感受到了（595b，607c）。现在应该反过来思考一下真正的幸福了，也就是真正的内在的正义的报酬；然后，人们就必须超越现世的生活，把目光投向彼岸世界。因此，紧接着对诗歌的批评，就是对灵魂不朽的证明（9－10章）。随后，哲学的、神一般的灵魂的内在美和幸福得到称颂（11－12章）。然后，全书以一篇神话告终：一个从彼岸世界返回的人叙述说，不义者的灵魂必定要受到阴间法庭的惩罚；正义者的灵魂将得到奖赏，每一个人在转世再生前自己为自己选择此岸世界的命运（13－16章）。在这儿——和《高尔吉亚》与《斐多》相类似——“插入部分”孜孜以求的宇宙知识，最后圆满地表现在虽然模糊但崇高的景象中。

想要通过对话的四个层次清楚地、不受现代（哲学和非哲学的）先入之见影响地分辨出《王制》的结构，不是件容易的事。但是，如果成功了，那么就找到了一条途径，可以帮助我们回答那些最重要的单个问题，也就是这部著作引导我们去思考的那些问题。

四　探究理想政制时的玩笑和严肃

首先是政制问题。如果柏拉图的贵族政制的形态真的只是通向灵魂正义的曲折道路，而且人们可以通过数学和哲学教育这条“更曲折幽长的道路”超过第一条弯路，那么，人们很有理由认为，“政制草案”的细枝末节绝对不能像它表面上显现的那样，被当作是具体的政治计划。对话在先描绘“简朴的城邦”然后描绘“豪华的城邦”（372 ff.）时，在苏格拉底后来让妇女们也接

受军事和体育训练时，在把国家的婚配管理比作动物育种（459b）并且以相同的方式进行处理时，对话带着极其明显的讽刺口吻，这些讽刺提醒我们，不要把这些当作真正的政治计划。由于在政治生活中到处存在着的灾祸的最终根源，是缺乏真正的、内在的正义，而这种正义又只能通过难以企及的神圣的善的知识才能真正获得，所以政制草案本身纯粹只是描绘了这种美德的剪影，完全是某种暂时的、不必那么严肃对待的东西。真正的政制看起来究竟怎样，实际上只有那些已经由"洞穴"中上升到阳光下并且已经习惯注视善的太阳的人才有权说；也就是只有那个受过教育的贤哲之士才能说明，但他由于已经借助善的力量从非有非无的事实世界的迷雾中醒悟过来，所以不愿再返回那个世界中去了（519c ff.，540ab）。但事实上，苏格拉底现在与之交谈的那些人，都满足不了这个条件——这场对话是在一个银行家宅子里，在商人与智术师的社交圈里进行的；他们还处在这样一种民主制中，虽然苏格拉底语带嘲讽地把这种制度当作各种政制形式的百货商场大力向国家的创建者推荐（557d），但在苏格拉底看来，严格地说，它确实只是僭主政制的预备阶段，因而只是非常模糊地令人想起那种最好的政制。苏格拉底的朋友们仍然还是些懵懵懂懂的人，对苏格拉底描述善的这项工作稀里糊涂，他们本想落得个心满意足，结果却是天真而滑稽地大惊小怪（506d，509c）。

此外，向往常一样，苏格拉底在此表现为追求智慧的人，而非有智慧的人，但他却由于"最大的学习"并进而由于"对真实的认识"而意识到了某种无计可施的困境。虽然他比其他人目光长远——否则他就不会清醒地意识到自己的无知了——而且《会饮》中狄俄提玛（Diotima）在谈到"美自身"时表示，苏格拉底（在那篇对话中他在向狄俄提玛学习）现在可能还理解不了（《会饮》209－210）。在这篇对话中，一当需要谈论善本身而非它的影像时，苏格拉底也对格劳孔说了同样的话（535a）。但这并不意味着，苏格拉底就完全理解了；他本人也知道，作为"哲人"自己

要依靠"辩证法"（532b），必须在辩证之路上一再地上下求索。在这种情况下，人们怎么可以把这种政制草案看得太当真呢！如果说这儿有什么可以严肃看待的地方，那么，我们应该记住柏拉图在《第七封信》中的话：一个人真正严肃对待的东西不可能就是他所写的内容。柏拉图所写的一切，一直就只是指示着真正严肃的东西；因此他不会总是完全一本正经地古板地叙述。何况就在《王制》中，苏格拉底还突然发现，他变得"可笑"了，因为在那一刻他忘了"我们在说笑"（536bc）。当然，玩笑和严肃的混合每次都是不同的，这要看对话距真正的真理有多远而定。现在就很清楚了，根据上述的一切，这份政制草案距离完全的真理还有多么远。

但是应该怎样理解这份政制草案呢？因为讨论迫不得已作为辩论，以流行的不义以及流行的种种关于正义的错误意见开始，所以很显然，这份国家草案被当作某种批评的反面形象，借助它来着手提出什么是真正国家的问题。当人们能够假定国家与隐蔽的内在正义完全没有任何直接的关系时，人们就已经碰到了对现实国家的一种批评，而且智术师们对此一如既往地大有功劳，因为他们唤起了希腊人独立思考的个性。因此，正如在《高尔吉亚》中已经指出的，智术师们已经在政治中反对"习俗"或具体的"法"，开始追问"自然"，也即追问在一切人为制造和扭曲的东西之前的东西。他们已经提出了"自然法"的问题，并由此而对事实上流行的模棱两可状态表示怀疑。《王制》中忒拉绪马霍斯也是这样做的，而格劳孔则把他的思想推到了极端（358e－359b）。当然，他这样做就是想——像《高尔吉亚》中的卡利克勒一样——把生活中尚未澄清的善恶混杂状态毫不含糊地带向恶的一边，并因此消除这种模棱两可的混合状态。但是，苏格拉底想把这同一种混杂状态引向相反的方向，而他首先能做的，只是极富挑衅和调侃意味地设计出与流行的、完全颠倒黑白的情形严格对立的情形。如果雅典的妇女们被排除在公共政治事务之外，

那么，男人们最好还是应该试一下与她们分享完全相同的社会权利！如果国家的毛病在于统治阶层的贪婪和他们任人唯亲，那么人们最好倒是应该禁止统治者有任何私人财富和任何家庭关系！因此这份临时的国家草案中的建制绝不是建国大纲，而只是具体的批判性的战斗言论，目的是唤起一种思考方式，能够借助哲学教育达到对理式，即对现实的真正原型的深刻把握，从而越来越接近真正的真理。

"需要的城邦"的第一萌芽（369）就已经是一种妥协，是向完全对立的思想让步，似乎这种思想在柏拉图时代的启蒙运动中已经很流行了。苏格拉底在后面作为哲人坚持要明确区分理想的存在和感官的生成变化，现在却把"理想的"城邦描绘为某种逐渐生成的东西，并且期望从中认识到正义的本质（369a），这一点甚至柏拉图的苏格拉底本人也一定会感到奇怪。这个国家以衣食住等"外在的"生活上的需求为导向——这是亚里士多德对"最初的国家"的指责——本身就预示着，这个萌芽是有意为之的暂时性的东西。人们已经在争论，柏拉图是不是在这儿影射犬儒主义者（Kyniker）安提司泰尼，他从独立和自足角度曲解了历史上的苏格拉底，推进了他的思想（参见 Zeller 等人）；也可能这个主题，即，纵使人们只局限于"自然的"、最基本的需要上，"我们每个人都不能自给自足"（369b），事实上只是对当时辩论的一篇讽刺性论述。但是，无论如何它肯定表明，这个至少由 4 到 5 个人组成（369d）的理想的"小城邦"（370d）——每个人各按其"天性"做自己分内之事，并且就此而言已经实践了后来认识到的正义了——还是忘记了某种非常重要的东西。这些朴实温和的人是一些容易满足的天真无邪的素食主义者，在简朴的小床上和儿女们一起欢宴畅饮，高唱颂神的赞歌，同时小心地不生养过多儿女以免带来贫困与战争（372ab），但这在格劳孔看来简直就是"猪的城邦"（372d），因为饭后甜点居然只有橡子可吃。苏格拉底没有为这第一个"理想的城邦"辩护，而是立刻就为了一个

“豪华的城邦”而称赞格劳孔，虽然他自己还称第一个城邦是“真正的”和“健康的”城邦（372e）。因此，这第一、第二个城邦，都不可太过当真。第一个城邦虽然包含一定的真实特征，但这样做是为了反对现实世界中烽烟四起，情欲弥漫的豪华宏丽的城邦，所以以一种太过和善的田园牧歌的方式描绘了一幅相反的景象。而第二个城邦，苏格拉底则是匆匆忙忙地以一种令人生疑的心甘情愿的态度去作深入讨论的。这个城邦因为包含有当时现实生活中已知的所有各行各业的人物——包括演员、剧团经理和化妆师——所以就给人以“符合实际的”印象。虽然如此，但是当讨论进行到如何教育新出现的军人阶层，并且对诗人作了批判之后，这种豪华的城邦此时已经被意外地重新“净化”了（399e）——显然它亟须净化！如此轻易地就发生了变化，就像第一个田园牧歌式的城邦轻易地就变成了相反的城邦那样，这在真正的城邦显然是不可想象的，因为在真正的城邦中，人们已经以奇妙的方式消除了恶的巨大的敌对势力。“第二个城邦”没有忽视，要在“这个”世界中实现正义必然要进行斗争，并为此而设立军人阶层，就这一点来说，“第二个”城邦比“第一个”更真实。但是，在第二个城邦中引入战争的必然性，这无疑又是在描绘一幅与田园生活完全相反的、太过现实主义的图景。战争的必然性产生于各个永不满足的豪华城邦之间的相互攻击，因为它们为了满足各自的需求，不断地扩张疆界。战争在这儿（同在《斐多》中一样），被归因于贪得无厌的占有欲（373 de）——衡之以后来描绘的各种美德，并参照后面劝诫希腊各城邦之间团结的言论（469b ff.）——完全没有真实的城邦理式所具有的那种理想的特色。对护卫者阶层，苏格拉底首先感兴趣的并不是他们的军事技能本身，他更看重的是护卫者的文艺教养，他希望通过这种教育来防止他们滥用自己的权力。正如前面已经表明的那样，后来讨论的“共产主义”也有同一种意义。

我们看到，这些具体的建制，是在一场挑衅的、调侃的谈话

游戏中，以一种完全不成系统的、视场景而定的方式——一会儿这样，一会儿那样——被谈论的，所以不能被算作是真正城邦的确定的本质特征，也不能被写入柏拉图国家哲学的教科书中。它们的意义在于发现真理——这是肯定的；但从随后阐明的科学方法来看，它们只是作为用辩证的方法继续讨论问题的出发点，只是需要重新把握的前提或"假设"（511b）。如果有人以另一种——政治教条的——方式理解它们，他就没有领会它们的讽刺意味，而这又使得他错误判断了柏拉图的研究团体的彻底的批判精神 这种流行的错误理解也不能因为肇始了亚里士多德就是合理的 亚里士多德在伦理学中对这个讽刺的处理方式表明，这位伟大的学者丝毫没有感觉到它是讽刺。

五 政治、哲学、教育

究竟应该怎样理解苏格拉底—柏拉图对政制问题的看法呢，只能站在关于政制的对话本身所在的高度上，随着苏格拉底—柏拉图哲学的展开去寻求答案。

同《会饮》和《斐德若》一样，在《王制》中，苏格拉底也为严格意义上的充满热情的"爱真理者"的"疯狂"做辩护，这些人决不害怕与流行的"意见"作斗争，决不害怕"怪论"（474b f.）。在这篇对话中，苏格拉底还是认为：这种爱的对象，也即"型相"或"理式"，是永远与自身为一的东西，唯独它才满足哲人追寻的血气，是真正的美，纯粹而完全地美，不混有任何其他相反的东西，就是美"自身"；它完全配得上这个名字，而其他一切在现实可感的世界中遇到的各种各样的美的事物，只是通过"分有"它才"显现"为美的（475－476）。理式，在这儿——因为是爱欲的结果——以美作为极好的例子（比较《斐德若》250d），就是不但在关系到其他事物时（"相对的"）是美的，

而且"在关涉它自身时"或者"自在的它本身"(476b)就是美的;而所有可感可知的美,只是"分有"了这个隐蔽的"美自身"(476cd)。正像已经说过的那样,这隐蔽的美自身单凭自身就是清楚明白永恒不变的"知识"或真正的"认识"对象,而那些"具体事物",即我们在这个事实世界中所遇到的东西,则绝不可能有确定不变的意义,它们"介于完全的存在者"和"完全的不存在者之间",模棱两可地"游移"在"生成变化"的领域之中,它们是纯粹的"意见"的对象(V 20–22 章)。如果有人想用后来在中世纪才完全发展出的存在概念来说明上述内容,那么他必须注意,柏拉图的苏格拉底首先是在"所是的东西"(Wasseins)、"本质"或"实质"(Essenz)的意义上来思考"存在"的,而存在的"方式","此在"或"生存"(Existenz),还处于从属地位,完全没有得到明确的强调。现代的"存在主义者"从人的完全特殊的"生存"出发推导出他的自由,并把人的本质看作某种有待人去自由规划和阐明的东西,使之从属于人的"生存"。柏拉图与他们正好完全相反,他是"本质主义者":他认为存在者的生存是他的本质的结果。柏拉图的苏格拉底首要关心的,绝不是理想的存在者——即心灵试图去观看的"理式"或者说"所见的景象"、"型相"——是不是真的"存在";这个在现代读者的心中首先泛起的疑虑,似乎从来没有困扰过他。他从不怀疑,这种对完美者的爱的目光所寻求、所看见的不只是理想。"我们认为,确实存在着正义自身"——正是通过这种措辞式,关于理式的学说被引入了《斐多》等对话中(《斐多》65d,74a,76d)。在《王制》中(566a)这也是"常用的方法",它已经一再地被假定为人们所熟知方法,只是在开始时才作了解释。它与支配整个近代思想的笛卡尔式的怀疑刚好相反。现代思想首先追问"事实",也即追问:是否那儿有某物存在。它用清晰明确的形式,用自然科学的思想,把自己局限于研究现象出现的合乎规律的条件,也就是说研究某物的此在,从而有意识地放弃追问该

事物的内在本质（“我不做假设”，牛顿在谈到重力的本质时如此声明）。柏拉图的思想恰好相反，首先追问存在者的本质，就是与它自己特有的、应该努力发展而非克制的特征相应的本质。这种思想没有受到理式实存（Existenz）问题的困扰，因为它在理式中探寻到的，是模棱两可的、非本质存在（Un－Wesen）的必不可少的前提，而这种非本质存在就是确定无疑地存在着的、感官感觉到的东西，就是我们日常打交道的东西。虽然没有人会怀疑这些“具体事物”的实际存在，但对它们的真正兴趣却不在于它们本身，而在于它们“显得”与之相像的那种东西。如果一个具体的人或城邦被称为正义的或美的，那么，对于它，“爱真理”所追问的从一开始就不是它的此在和此在的条件，而是本质。这种爱感兴趣的，不在于它是不是在那儿，什么时候在那儿，而在于它是不是美的、正义的，又有多么美、多么正义。如果现在已经证明，一切感官感知到的事物决不完全地、真正地是它们所显现的那种事物；如果这种苛刻的、批判的血气不得不宣称：“这不是真实的事物，因为它总还同时是丑的、不义的”；如果不“分有”美和正义，它将不再是它现在所是的东西；那么，真实的事物就不可能比可感事物更少实存，因为只有借助它的“在场”，可感事物才是可以谈论的、模棱两可的“所是的东西”。可感事物的模棱两可的非本质存在不完全是虚无（Nichts），它确实还是某个东西（虽然只是某个内在分裂的东西，部分是美，部分是丑），但不能算是真正的美，因为美“自身”只是不完善地显现在那儿，而不是真正地在那儿。无论是谁，如果他首先关注的是本质，就会认识到，生成与毁灭的内在可能性，以及由此而来的实存和非实存（Nicht－Existenz）的问题，完全与“存在者”无关，而只是牵涉到那些内在“本质”（更确切地说“非本质”）会衰败的东西；这种情形只出现在那些内在有着冲突、错乱、对立、抵牾的事物上，它们内部部分如此，部分如彼（比如，部分丑，部分美）；只有那些内在就不统一、不和谐的并非理想完美的事物，才

能“或多或少地”——最终完全不再——是它现在之所是；只有那些具有“相对的”本质（或非本质）的事物才能变化，毁灭。“绝对者”不是或多或少地是，而是完完全全地是它现在之所是，它本性上就是不可变的；作为“永远不变的事物”（479a），作为纯粹的或“真实存在着的”存在者，它绝对不可能在某个时候变得不是这样存在（《王制》380e，381b）。对理式实存做的这种“本体论证明”，在中世纪就被与奥古斯丁一脉相承的柏拉图主义者，坎特伯雷（Canterbury）大主教安瑟伦（Anselm）用来证明上帝的实存，但柏拉图却从未在任何地方明确地这么推导过。无论谁“满怀对真理的热爱”来思想，都不能别作他想。他先验地就确信，存在着一些令一切可感的、不清晰的事物清楚起来的东西，因为不然的话，这些被模模糊糊地臆想到的事物也就不可能存在。在柏拉图看来，“可疑的”不是这种理想事物，而是日常事物。优先考虑实质（Essenz）就使得纯粹本质（Wesen）的实存（Existenz）问题完全不可能产生。正如我们所知，这种问题只有在思想对本质问题自然体验到的那种心醉神迷的血气消逝之后才出现——也即思想感到失望，怀有疑虑，因而把自己局限在控制那可控制之物上，希望借此来保护自己，对抗不完美事物在“这个”世界中的生成流变的命运。

当时，对世界的“解释”已经（尽管在别的前提之下）向这个方向蔓延过来，但是柏拉图的苏格拉底批判地反对这种解释。在与智术师们的讨论中，他一再指出，人们在失望之后返回到他们不受限制的任意专断独行上，毫无助益，因为这时一个人自己也没有一成不变的意见——他的思想充满矛盾，他的政治的和私人的生活也变得颓废了。柏拉图的苏格拉底在人的根深蒂固的、血气澎湃的本质中发现了人对外在某物的依赖性，确切地说，不只是依赖于可感的事物，他们肉体的生存在需要这些财富，而且首先依赖真实的东西，他们的灵魂需要这种纯粹本质。他认为，很清楚，人活着既不只靠面包，也不只靠权力。这就是善的理式

问题的中心意义。

今天，我们已经习惯在双重意义上理解善：一方面理解为对我们有好处的东西，“有益的东西”，我们需要它来获得满足，达到幸福；而另一方面又理解为要求我们达到的目标，是我们的义务和责任，并不顾及我们的需要和幸福。我们赞同康德，他区分了道德的善和“实践的”善，前者与恶（Böse）相对应，后者则与坏（Schlechte）和邪恶（Übel）对立。我们说“好的”菜肴、成绩、工具、设施，尤其称一切与经济相关东西都是实践意义上的“好东西（财富 Gütern）”，在极少的情形下，比如在节日祝词中，我们还会说起此在的“最高的”、“精神上的”好东西。但是我们觉得，人及其所作所为的真正价值，似乎取决于“更高的”道德意义上的善。无论谁，只要他完全从道德角度上思考——即使非道德主义者（Immoralist）也从不在实践中完全忽视这一点——他就会在那种善即快乐的“幸福论”（Eudämonismus）中，看到某种卑微的、自私自利的东西——它表达了人人对必需品的依赖，而这种依赖却是位于真正的人性尊严之下。“很久以来，我不再追求幸福，我追求我的事业”——尼采（Nietzsche）的查拉图斯特拉（Zarathustra）如是说。古代的，尤其是柏拉图的思想完全是另一种样子：它把善当作邪恶的对立面。令现代的读者惊奇的是，苏格拉底一直把善和美等同于“有益的东西”（比如 379b，506 de，608e）。他是一位“幸福论者”，因为在幸福论者看来，善必定是“值得”的，这是毫无疑问、不言自明的。但是为了不误解他，我们必须要把“好（善）”“坏”概念从现代的经济与物质的藩篱中解放出来；我们必须这样来全面地理解“有益的东西”，即，它也包括对灵魂有益的东西，也就是对灵魂有所促进有所教益的东西。相应地（如同在基督教中一样），“幸福”也包括灵魂的永恒幸福，使它不再遭受任何“伤害”。因此，善是“每个灵魂都在追求的东西，是它全部行动的目标”，是那种没有哪个人会满足于只在表面上拥有的东西（人们就是这样看待美的）

(505de)。柏拉图的苏格拉底先在第二卷彻底放弃了正义的全部报酬，其目的是为了让目光变得更敏锐，从而可以把握内在的幸福，而这种内在的幸福正同内在的正义一样，几乎完全被忽视了；最后，在第九、十卷，又重新拾起报酬和幸福的问题。柏拉图的苏格拉底常常表现得非常严苛，带有苦行的禁欲色彩（尤其是在《斐多》中），但这不是因为他以为有责任反对种种不良嗜好，而是因为他必须用真正的幸福和善来反对虚假的幸福和善，用如何真正地行善积义的知识来反对追求虚幻幸福的错觉。在这个意义上说，希腊伦理思想终究还是幸福论的伦理学：人们争论的只是，真正的幸福究竟在哪儿。

在柏拉图《王制》第六卷中，苏格拉底首先拒绝了如下解释，即把善规定为快乐或思想，从而使人自身成为追求活动的尺度（Maβ）（17 章）。善给我们带来欢乐，但它并不是欢乐本身，因为还有不好的、错误的欢乐。善也不等同于思想，因为只有关于善的思想才可以说与善相同，但那正是目前要去确定的东西。事实上，"善自身"不仅高于人，而且也完全高于这个世界。在这儿，柏拉图的苏格拉底转向了神秘的宗教，他的全部哲学讨论都由它支撑着。在太阳的比喻中，善被描绘为"最明亮者"，后来又称其为所有存在者中最光明最清晰者（518c）。太阳不但通过照耀万物使一切感性事物可被看见，它甚至还是"视力"的原因，这视力（按照在《蒂迈欧》45b－46c 中提出来的理论）通过放射出视觉之流使得感性的视觉成为可能，与此相同，善既是理式也即真实存在者之所以可知的原因，也是精神视力的原因，而灵魂正是通过这种视力才得以观看到理式（508a－c）（此处为原书第 35 页）"善自身"——它绝非人的感觉也绝非人的思想——没有自身要努力达到的目标，它就是"第一原理"，"万物"的"本原"——先于真实的存在者和灵魂（511b，533 cd）；它是沉思世界的神。只有这位神才是带来幸福的善，即奥古斯丁所谓的"至善"。灵魂依靠这种善活着，从它那儿汲取自己最高的力

量，也就是思想的力量，而这就是所谓的：灵魂从善那儿获得自身。

可是，这第一原理就因此还比灵魂和它的正义更隐蔽，比真实的原型更隐蔽。为了让它的“神圣的超越性”（509c）能够被人理解，苏格拉底把它和我们之间原先无法逾越的距离——就像估计可感世界中的距离一样——以适当的方式分成一些可以把握的段落。在他的线段比喻中，可感世界与理式世界相当于一条直线中的两条不等长的线段；每条线段本身又再按相同的比例分割。正如在可感世界中，婆娑摇曳的阴影与影像源于各种具体事物——动物、植物和人造事物——是它们的有缺陷的映像，同样，这些可感事物本身与那些必须借助精神洞观才可见的真实存在者之间的关系也是如此。而且，在“理智可见的领域中”，数学的内容与（迄今为止唯一被称为）真正的理式之间的关系也是如此。由于这种类比，由于更加多样地划分，真实事物的本质，也就是哲学的爱欲所指向的东西，就变得更加容易理解了。从这种本体论上的比例关系（希腊语：类比）中，人们首先认识到，真正的实在（比如“正义自身”）实际上就是一个存在者（不只是一个概念），而可感事物是某种与它不同的、但肯定只是“阴影般的”“存在者”。进一步，人们认识到，可感事物来源于真正的实在，但其方式不是像可感事物那样以机械的因果关系一个产生另一个，而是如同原型自然产生映像作为随之而来的阴影那样，因此可感事物的“本质”（或非本质）就是真正本质的畸变形式，而这真正本质作为原型则完完全全确确实实地存在于型相之中。这是“两个世界”，但如此一来，低级世界按其本质——在柏拉图看来这时至关重要的事——与高级世界是同样的，只是表现为不完美的形态。这意味着：实际中存在着的国家以及它的不怎么好的正义，拥有同真实的国家和真正的正义一样的本质；它存在着，作为国家和正义的国家存在者，仅仅是由于它“分有”的理式“在场”之故。正如阴影只有在投射阴影之物存在时才存在一

样，实际的国家也只有借助它的原型才能存在。但是在穿越数学知识的道路上，苏格拉底又更加清楚地向我们强调，这些原型虽不可见，但具体地存在着。对于一个来自可感世界的人，真正的不可感事物首先清楚地体现在数和图形上。几何学家所处理的"圆自身"完全不同于感官感觉到的、绘画出来的、或在模型中看到的圆，它是纯粹而完全的圆，不带有任何与之对立的形态，而它的所有影像却都带有这些形态，它们总是不准确地反映着它。我们在这儿得知，真正的真实事物，清晰明确的事物指的是什么，而且透过数学，我们看到还有类似的东西。但我们还应该懂得，最易为我们明白的数学对象，与理式相比，还是某种有很大缺陷的、低级的事物，它与理式的关系，又如同毫无本质可言的阴影之于可于世界中貌似"真实的"事物的关系。这一点在柏拉图研究中通常不受重视。算术与几何中的"图解的"对象虽然完美，但绝不是纯粹而完美的原型，而只是变了形的剪影；它们完完全全是"非现实的"，只是能把我们引向"可理解的领域"中的现实而具体的事物。显然，为这些可感事物（动物、植物以及各种器物）做样板的，是一切"合乎目的"、合理建构出来的东西，而样板本身则拥有每种形态去芜存菁后的完满特性；它们是形态完美的、最初的有机事物。因此，理式作为具体而合理的范式，也必须首先被理解为精神的有机体，理解为"可知的生物"，《蒂迈欧》中实际上也已经这样称呼它了（30－31）。真正的国家是一个具体的精神的有机体，而不只是一份如同几何图形一般死板的"抽象的"大纲。因为对数学知识的认识，是一项"推理的"（从一个规定前进到另一个规定）、"抽象的"（即每个规定都被从思想中取出来作孤立的思考）的活动，是"推理理智（Dianoia）"，即后来所谓的"理性"（ratio，vernunft）的活动。理式则相反，是真正的"观照（Einsicht，des Nūs）"或"洞观"（Einsehen，der Noësis）的主题，直到近代的第一个世纪，它才被译作"理智（Intellectus）"，德语为"Verstand"。因此，在柏拉图

所规定的传统中，理智或观照要超过理性（直到康德起，这种评价才颠倒过来）。在精神领域中，理性（Vernunft）与观照（Einsicht）的关系，如同在可感世界中"猜测"（Vermutung，Eikasía）与"信念"（Glauben，Pistis）的关系一样，前者是对纯粹的阴影的理解，后者是对可感的实物的理解。信念（这个词在这儿和在基督教中的意思完全不同！）是对有目共睹的"现实事物"深信不疑的掌握，与之相同，观照——柏拉图和亚里士多德常常以表达感触的措辞来解释它——是确定无疑地把握那些已经显而易见的原型。当理性（像猜测一样）在思索（Überlegung）和反思（Reflexion）中一点一点地（作着判断和推理）寻找着描摹着可知者的模糊痕迹时，观照像信念一样已经直接整体地把握了某个具体鲜明的原型，透过整体的中心点一下子就把它展现在自己的面前。人们通过苦思冥想"突然"就达到了观照，就好像人们通过猜测，目光坚定地从影像转向产生影像的实物，一下子就达到了信念一样。这究竟是如何发生的，首先还是再度以数学家同他研究领域中的可感影像的关系来澄清：数学家使用这些影像，为的是可以弄清楚多少有些复杂的理想的情况；并且可以从中一步一步地认识到其他更复杂的情况。这就是说他借助可感事物，假设确定的，总是简单明了的事实情况（这类东西中最高级的如：数方面的奇与偶、形方面圆与方）是"人人都明白的"，为的是可以从这些前提（或基础），这些"假设"出发，一步步地把握更加复杂的情况。这些假设是起点，但它一开始就已经获得了处在可感世界尽头的理想事物。前面的叙述表明，对具体的理想事物也即理式的认识，也是这样开始的。然而，研究数学对象是从假设出发"向下"走，也就是说，它所指向的，是不断借助可感事物重新显现自身的东西。而研究理式则相反，是从假设出发"向上"运动，朝向"善"，也即朝向那本身已完全脱离可感世界的东西，这个善不应该被理解为假设，而应该被理解为"非假设的原理"（519b）。数学对象和理式，二者都是"认识"、"知识"，

或者（按533－534的称呼）“观照”的对象，而可感世界则完全是“意见的对象”。在数学中，观照的对象被用作理性思考的前提，而在“辩证法”——“谈话的力量”和艺术（511b）——中，这种合理的假设，这种人们根据事物本身“创造”出来的概念，则是被用作“跳板”和“起点”，由此上升到善，然后又从善出发，再次下降，清澈地观照理式。那些已经看到那凌驾于一切之上的、真实而非假设的，因此也“无法言喻的”本原的人，到处看到的都是那些完整的原型。在此过程中，他“根本就不借助任何感性事物，只使用理式自身，由一个理式进到另一个理式，并最后归结到理式”（511c）。

要从这些言简意赅的解释中逐条清理出它们的意义是很困难的。不过有一点很清楚：善超越于一切理式之上——就好像太阳高居于尘世可感事物之上一样——所以必须要到某个真正“难以想象的”高度中去寻求。也就是说，一条直线上的四条线段之间的相互关系还是可以描述的，善则是“无与伦比地”崇高伟大。虽然仍然被称为“理式”和“存在者”，因为它也只能被观照到，而且理式是一切“美好的事物”（509a）。但尽管如此，“把理式或存在者径直就看作是善，是不正确的”，因为“善的领地和所作所为要高贵得多”（同上）。

只有描绘出通向善的道路，这个奥秘才会变得明白一些，而洞穴比喻就描绘了这条道路。我们人类在目前习惯了的生活方式中，就好像是一群囚徒，被捆绑着，安置在陡峭的地下洞穴的地面上，在那儿看到对面洞壁上有各种事物的影子。这些影子其实是被从这些囚徒身后举过的各种事物，由放置在更高处的火光照射到洞壁上的。然而，因为这些囚徒既不能转动身子，也不能转动头颈，所以他们认为这些影子以及举着那些事物的人所发出声响的回音，就是“存在者”，是真实的事物。但是，如果这时有人突然解开他们的镣铐，强迫他们四处看看，那么，虽然他们看得“更真切”了，更接近存在者了，可是当这位解放者对他们

说，他们先前看到的只是幻影，并且问他们，他们现在看到的是什么东西时，他们就会因为尚未习惯明亮的火光，而感到眼花缭乱，眼睛生疼，因而茫然失措，并坚持先前所见的更为真实。当人们强迫他们去观看这火光本身，并拉着他们攀登陡峭的斜坡来到明亮的日光下，观察那儿的事物时，他们会更感痛苦和迷惑。他们首先要观看阴影与水中的倒影，然后观看事物自身，然后观看夜晚的月光与星光，最后观看太阳；他们会认识到，太阳是上面世界中一切事情和存在者的最终原因，而且从某种意义来说，也是洞穴中发生的一切事情的最终原因。因为他们最初看到其影像的那些事物，其实不过是一些人造的石制的和木制的人像、兽像以及人造器物。无论是谁，只要他像那个解放者一样习惯了白昼，就只会为自己庆幸，同时为那些呆在洞穴中的囚徒悲哀。但是如果他又返回洞穴，囚徒们却不会感谢他，还会嘲笑他，说他把眼睛弄坏了；如果他想解开镣铐，带领囚徒们到上面去，他们也许会把他给逮住杀了。

苏格拉底明确地说，这个比喻针对的是"前面讲过的事情"(517b)。它的意义已经由太阳比喻和线段比喻预先规定了。只是现在它的要点不在于说明存在者的等级，而在于说明必须采取何种方式上升，在于说明这个上升的过程对于那种与可感事物密切相连的思维而言是多么困难（514a)。

这个比喻中的可感世界实际上被比作有待发现的、观照的世界，而可感世界本身则借助冥府的形象（521c）被描绘为洞穴中的"地下世界"。这个比喻的艺术就在于，存在的领域下降了一个等级。那些人造事物是阳光下的世界中各种可感事物的活生生的形象的肖像，它们相当于可感世界中"信念所觉察的"、受阳光照耀的事物，而阴影则相当于它们"被猜测到的"肖像。显然，这些是可感事物，它们只是模模糊糊地出现在"闲聊"之中(517d，520c)。那个发问的解放者，让这些被释放了的囚徒陷入迷惑之中——显然他就是苏格拉底——迫使他们首先去思考，在

猜测性的闲聊中"真正地"讲说了什么。在这儿（如同在《王制》第一卷中一样），人们可以正确地发现，柏拉图的苏格拉底是美化了的历史上的苏格拉底，因为亚里士多德向我们保证，苏格拉底还没有宣称过理式的实存。但在这个光天化日之下，在这个苏格拉底正要引导人们以柏拉图的方式上升进去的世界中，阴影和影像显然相当于数学学科的内容，活生生的、有形的事物相当于理式（532a），星辰则可能是后来谈论的"最高的种（obersten Gattungen）"；而太阳无疑相当于善自身。在这儿——超出线段比喻之外——详细讨论的，是由柏拉图的苏格拉底首次——与毕达哥拉斯派的观点一致（530d）——发现的数学学科的意义，这些学科被描绘为真正的"歌曲"，即辩证法的"前奏曲"（531d）。"教育"在此就至关重要，在教育中这些学问担负着把灵魂由变化的世界"引向"存在的世界，并让灵魂习惯于观看理想事物的重任（521c－d，523a）。在可感世界中有一些事物，仅凭知觉（Wahrnehmung）不足以对它们作出判断，因此"需要"理性的思考（532b ff.）。比如手上靠外的三个手指头，中间的那个，也就是无名指，人们不能说它是大还是小——因为它（相对于相邻的另两个）既大又小。这就引发了大与小真正本质为何的问题；而关于理想事物的假设也就此开始。很难说这儿列举四门"预备性"科目的先后次序展现出由数学的抽象向辩证法的具体逐渐靠近的过程。数无疑是最不直观的，而几何图形——首先是平面的图形，然后是立体的，苏格拉底发现后者还没有得到很好的研究（528b）。理论天文学的各种运动图形，和声学的各种比例关系（它们是可听音的基础），这二者显然在逐步地接近那可以直观的生动的事物，即理式。但在这儿，人们首先必须注意，柏拉图的（总的来说古代的）科学的思想方式与现代科学的思想方式并不完全相同，虽然在这儿推理的理性占据主导地位，但它原则上说决不如现代理性主义的思想那么"抽象"。它一方面必须始终以感性的方式描述自身，同时另一方面，它也必须不断地

给直觉的理式认识抹上反映论的色彩；它是教育人们观照精神存在物的梯子，就它本身而言，它已经踏上了通过辩证法来认识神的"道路"。亚里士多德所报道的"理式数"（Idealzahlen）显然也要以这种方式来解释。在学园内秘传的不成文学说中，柏拉图把"理式数"与通常的数区别开来，并称"理式数"等同于理式。无需进一步钻研这个艰难的问题，人们根据这部《王制》就可以说，数只能在如下意义上与理式相提并论，即，数能够把理式展现为——比可感事物更好的——理想的映像。善能够反映在一（Eins）——它是数的"本原"，古代人还不把它本身看作是一个数——的可以观照到的本质中，而在数的可以观照的本质中就反映着由多重成分构成的各种原型——所有这些原型又总是"形式美好的"、有独特特征的统一体。最重要的是，人们能够发现，在数字王国的结构中反映着理式王国的结构。如果以下一点是正确的话，即，数是数学对象领域中最富理性的、最可以由推理把握的事物，那么，它们在形成原型概念时的优势就是它们的这种易被理解的特性。数学对象的理式性是《王制》中最重要的内容。天文学与和声学在此也不是从经验意义来说的——"天空中的五光十色的形体"就很奇怪地被忽视了（529b，530b）；重要的只是理想的天体，它们被柏拉图用来"拯救现象"（这成了我们的传统），也就是说，用来"解释"显而易见的星辰的运动；而"拷问"琴弦和聆听最细微的可闻音程则完全无足轻重（531ab）。只有作为探讨理想事物的科学，这些学科才能成为认识理式的"帮手"（533e）。

但是，认识理式才是真正的哲学，与它相比，前面那些被我们当作最具科学性的科学，只能算是真正的、观照—直觉的知识的预备阶段。这门科学与前面那些学科之间的关系，就好像清醒与睡梦的关系一样（533bc）。然而，非常奇怪的是，关于哲学教育的这个最高阶段，我们在《王制》中只得到一点点暗示。这门科学就是辩证法，在其中，人们通过对话为自己和他人"辩明"

"每一事物的本质是什么"，直到"废除"一切假设，"在第一原理自身中找到可靠的根据"（533cd）。只是很清楚，在这儿人们也必须从假设开始，确切地说，就是从与可感事物紧密相关的抽象概念开始。辩证法也不是纯粹地"展示"原型，而是借助概念进行思考，这种思考能够导致醍醐灌顶式的顿悟，而且为了能一直观看到善照耀着的原型，必须不断地进行思考。任何人如果他不能用"理性的"论证来界定善自身的理式，把它与所有其他理式区别开来；如果他不能"像在战场上那样经受各种论证的考验"，那么他就不可能发现所要寻找的知识。每一事物自身究竟是什么，这一点只有当人们把观照到的内容本身，那个不变的一，从所有"其他理式"中凸现出来时，也即只有当人们以理性的方式来把握它既与其他理式相区别，又融入在理式世界的"有机"结构中时，人们才能在一切理式中，也在善自身中观照到。由此前进，在后来专门致力于讨论辩证法的对话中，尤其是在《巴门尼德》、《智术师》，也在《斐德若》、《政治家》、《菲莱布》中，概念的因素表现得如此强大，以至于人们发现，在这些新近的研究中，为了进行概念性地反思干脆完全放弃了理式认识的直观性。《王制》也同样强调了辩证法的理性特征，但是先前却又异常坚决地阐明，观照优先于概念的构造，这一事实恰恰表明，人们不可作那种理解。在进行理性的讨论时，每一个型相都必须被定义为——新假设中的——"种"（Art）和"属"（Gattung）。这种理性的讨论只是概念间的相互"磨合"，这种"磨合"的真正目标是达到直觉的观照，首先观照到的是善，这是照亮其他一切理式的原初的观照，然后"所有的理式都一下子明朗起来，历历在目了"（《第七封信》341cd，344b）。辩证法家必须是一个"作综合观看的人"（Synoptikós），他必须把全部的数学内容和"存在者的本质"以理性的方式统一起来，并借此来认识万物的本原（537c）。但是，他的理性的、抽象的概念思考之所以具有科学的特征，不是因为这种思考是自足的、理性主义的，而是因为它拓

宽了眼界，使人们能够观看那精神中具体的、活生生的事物。柏拉图的辩证法这门科学没有被纳入到科学的整体结构中去，而是起了宗教上的作用，它不是独立的自足的，而是为其他目的服务的。当它获得了超越于世界之上的善的知识时，就功德圆满了，而人类在灵魂深处事实上深深地依赖着这种知识，没有这种知识，人——作为他自己——就必定会完完全全地迷失。

教育在洞穴比喻中直接关系到灵魂的命运，因而显得非常紧迫。教育工程之繁杂表明，转向善是多么地不容易，必须“以整个灵魂”（如同在这个比喻中以整个身体）的转向来实现：

> 不是（像在游戏中那样）翻动一块贝壳，而是灵魂从朦胧的黎明转向真正的大白天，升向存在者，这就是我们所谓的真正热爱智慧（哲学）(521c)。

因此，很清楚：善——一切存在者中最神圣者（526e）——是“很难被看到的”（517c），而关于国家的对话只有上升到它的定点才能看到这道风景。

六 为什么回到“诗”？

如果我们想起，柏拉图的辩证法这门科学总是终止于苏格拉底的无路可走的困境——一项不可能完成的“哲学”研究——之中，那么，这就开辟了一条道路，让我们能理解为什么要批判诗人，而且这种批评为《王制》的读者构建了（在国家草案和辩证法这门科学之外的）第三个主题。

诗人柏拉图怎么能把诗人逐出他的国家，他怎么能（我们这样觉得）批评他们完全不懂得诗歌的本质呢，这些只有在我们认识到，柏拉图本人很依赖诗歌，但因此陷入了与其他传统的诗歌

势不两立的境地之后，才能变得可以理解。

柏拉图本人在进行诗歌创作，这源于他思想中固有的贴近生活的特点，以及他在哲学对话中继续苏格拉底以对话进行研究的风格。他常常应用一些比喻和神话，这是因为他的哲学本身固有一种结构上的困境。而《王制》就以一种能够明明白白、有根有据的方式给我们指出这种内在关联。因为，如果哲学是走出洞穴的上升之旅，那么它总是从可干世界出发；如果它必须不断重复着上升下降的旅程，那么它就总要不断地落回到可感世界中。如果哲学总是只以假设的方式，从存在者的原型出发，研究原型中的存在者，如果哲学因此（正如《斐多》和《斐德若》所称的）只是回忆起真实事物，那么它就不能没有那些反映着原型的影像。因此，苏格拉底不能仅仅以理性的对话来谈论那必须观照的事物；他也不能只是依靠数学学科中真实事物的那些容易理解的纯粹影子性的图形；他必须以可感的景象作辅助手段，并且讲述故事（神话），也就是说，他必须做诗。若从他意在科学的角度衡量，这无疑只是一种糟糕的甚至（如《斐多》所指明的）悲剧性的权宜之计；但它确实是在哲学探讨的结构性困境中完全不可避免的权宜之计。由于观照与理解的不充分——这种不充分总是存在着的——原本必须"合乎逻辑的"话语变成了"神话的"话语。举例明之：政制与正义的"草图"就被赋予某种神话的特征，并且认识在多大程度上没有充分完成，神话的特征就相应有多么浓厚（376，501e）。因此苏格拉底能够——在这儿同在别处一样——在最后只借助神话就说出真正总结性的话。哲学作为"单纯的"哲学在柏拉图那儿是富有诗意的。

可是，苏格拉底又对他本民族的伟大诗人们笔下形象生动富有诗意的描写，流露出简直令人感到荒唐可笑的不理解，这怎么解释呢？怎么能对诗意表达的本质作出如此错误的认识，以至于因此而责问荷马，他是不是在他所描写的战争、政治和教育方面的"专家里手"呢？他怎么能在诗人的弱项上把他同经验丰富的

军事统帅，政治家和发明者相比较呢，把他同毕达哥拉斯（Pythagoras）之类开创一种伦理的"生活方式"的人相比较呢（599b ff.）？他怎么能在"第一次"批评中首先考虑诗人的神学和伦理学，也就是诗歌所展现的内容，其次才关注诗歌的形式，也即诗意地表达本身呢（392c）？他怎么能在"第二次"批评中，在艺术家的弱项上把他和手艺人相比较呢，怎么能指责画家说，当他画一把椅子或画制造椅子的木匠本人时，他对椅子和木工手艺的了解比这位木匠要少，因此他就比木匠更远离"真实"呢（598a ff.，600－601）？所有这些对一位艺术家（柏拉图那样的艺术家）的指责，不是有意为之的、嘲讽的游戏还能是什么呢？可是这游戏的本质应该是什么呢？究竟为什么这个批评要固执地对真正的艺术气息视而不见，甚至为此在最后还用上了理式学说，这一柏拉图差不多最为认真对待的思想呢？

如果人们观察得更准确些就会发现，柏拉图的苏格拉底批评诗人，绝不是因为他们缺乏诗意的感觉。事实恰恰相反，苏格拉底承认他自己也"感觉到诗歌的魅力"（607c），他把深思熟虑的批评称作克制这种魅力的"咒语真言"（607－608）。面对着荷马这位"最高明的诗人"，苏格拉底也特意宣称他是"第一位悲剧家"（607a），"所有这些美的悲剧诗人的第一位教师和领袖"（595 bc，598d）。苏格拉底为自己在这儿所作的批判深表遗憾：只要现有的诗歌能证明，一个管理良好的城邦是需要它的，"那么，我们会很高兴地接纳它"（607c）。第十卷中的全部讨论，最终都可看成是为驱逐诗人的举措而作的辩护，因为苏格拉底担心这样做会被指责为"简单粗暴"，"有失文雅"（607bd）。苏格拉底直接就把他与诗歌的关系同热烈的爱情相提并论，一旦人们发现爱情是有害的，就会奋力冲破情网（607e）。

但是，他之所以认为现有的诗歌是有害的，原因在于它不说真话，在于它妨碍人们去回忆真理。在第二三卷中，监督和放逐诗人的根本原因就是他们讲述错误而虚假的故事，把诸神描绘得

放荡邪侈，成为各种邪恶的始作俑者，而英雄们的举止也颇失庄重高贵，没有人类应有的坚强勇敢。苏格拉底在那儿确定了"基本准则"：诗人们只能把诸神描绘为善的，是一切善事的原因，一切虚假的、迷惑人的特性（比如改变形象）都与诸神的形象毫无关系，等等。在第十卷中，诗歌也被看作是有害的，但这时给出的理由是：诗歌与艺术的本质完全在于模仿，然而模仿的成败取决于仿制时对原物的忠实程度，因此模仿极其依赖关于原物的真理。艺术家是可感事物和事件的模仿者。但是，既然现在一切可感事物本身也只是真实事物的不纯粹的影像，所以这些艺术品就只是影像的影像，因而也就是第三等级的事物。型相作为真实的存在者，"按其本性"是不可改变，不会朽坏的（597b），但可感事物则显现为某种可以被人类随意而歪曲地处理、某种可以"制作"的东西，艺术品就更加如此了。诗人的希腊语称谓是"创作者"（Poiētēs）——也即制造者，生产者——可以说明确表达出，诗人在对神圣不变的真实事物做歪曲的反映。手艺人（"工匠"）在他的专业领域内起码需要参照神圣不变的原型（确切地说，参照他认识到的原型），就此而言，他对原型有个一知半解，而艺术家则只是盲目地模仿可感事物，也即那些处在手工产品等级上的事物（602a）。为了使这一点更易理解，苏格拉底语带嘲讽地"表达了意见"（597b）：人们必须把理式想象成是"神"的产品（其他任何地方都没有谈到这个观点）。但是，这位"创造""自然地"（因而完全不是由于精湛技艺）存在着的真实事物的神，没有选择：他只能（究竟是出于自愿还是出于某种必然性，仍然悬而未决）"创造"一个理想的事物；他是一位奇妙的"创造自然的万能匠人"。而手艺人以神"创造出来的"椅子的理式为指导，能够随意地制造出"任何一把"椅子。艺术家就更厉害了，就像一名变戏法的人，随便拿出一面带在身边的镜子在手中翻转，就可以"创造"出整个世界，他们其实是毫无用处的杂耍艺人。

在这个最高的、带有讽刺意味的讨论中，一切都以艺术即模

仿这个理论为依据。我们发现，不仅柏拉图，而且亚里士多德和所有古代思想家（以及由他们所确定的传统）都持这个观点。但是，作为现在的读者，我们发觉这个理论中——面对着柏拉图本人已经看到和想到的一切自相矛盾之处——存在着巨大的困难。我们可以想象，对现实的机械地照相式地复制也属于模仿之列，但我们有理由认为，它处在艺术行为的对立面。自然主义想要冷静的毫无幻想的“真理”，而不要风格化了的“美”，但我们有理由认为它是某种不同的东西：它是表现艺术形象的一种特别方式，它是采用了对日常事物进行冷静朴实的描绘手法，而艺术的本质却不在这种描绘之中。因为现代人看到，艺术的本质不在于描摹给定的“材料”（主题或动机），而在于：艺术家以一种完全独立自主的、富有创造性的（差不多完全是“抽象的”）方式组织构造给定的材料，最后使得这些材料获得真正的艺术“内涵”。甚至在主要的“表现的”艺术（雕塑和绘画）那儿，给定的艺术作品的材料本身，在艺术上也是无关紧要的：它是“客观的、平淡无奇的事实”，单纯复制它还不是艺术，因为它本身还缺乏艺术作品展现给我们的令人击节赞赏的深刻意蕴。这就表明，我们对这种既存物不是从艺术角度而是从“日常经验”的意义上来理解的，而日常经验的最严格的形式，就是客观的自然科学的经验。它所经验到的事物（从道德和美学意义上来说）是“没有什么价值的”，无关痛痒的，与我们毫不相干的。只是当“艺术家的眼睛”看到它们时，也即当主观的经历添加进来时（它也是以一种自然主义方式体验这种“坚硬”而冷淡的现实本身），独特的艺术体验就从通常总是作真假判断的日常经验中油然而生，艺术家则把这种体验表达在作品中。因而，这种独特的体验（甚至在肖像画那儿）也与日常经验不同，它并不追问沉闷乏味的事实细节，因为它本质上是以艺术家观看事物的方式来观看的，即以一种解释、构造、塑形的方式观看；它是以富有创造力的直观世界的方式来领会这个世界，这种方式绝对不是单纯的描摹，相反，它是

"领悟"。正是借助对世界的"领悟"，所表现的事物才展现出它真正的形式和丰富的意蕴。因此，真正的形式和悠远的意蕴是随着作品本身的完成而完成的。在我们看来，艺术不是模仿现实世界，而是根据艺术家的想象来创造一个"独特的"第二世界，它——但愿人们重视艺术表现中的"忠实"——就在第一个、真实的世界的旁边，并且具有幻想特征。但是，虽然我们承认这第二个世界有某种"更高的"、"艺术的"真理，可这指的不是其中表现出了现实世界事实细节，不是要艺术家必须在这方面与现实世界中的专家里手一争长短，而是指其中包含有确切性与典型性，即艺术家在其作品中恰到好处地表达了他对事物的"观点"。现代人也向艺术家寻求真理，但在这样做时他理解到的是感人的艺术作品展现出来的令人信服的世界观，就这种世界观本身而言，任何"事实上的"检验都是无足轻重的。人们只能——"从感情出发"，以某种毫无根据的"坚信"或"抉择"的行为来——接受它或拒绝它。艺术对我们而言，不是模仿，而是创造。正因如此，当苏格拉底把意味深长的表达"创作"的希腊词轻蔑地解释为"制作"，而不强调其中蕴含着伟大的富有创造性的意义时，我们深深地感到震惊。

但是，如果我们现代人之所以会设想艺术可以唤起富有创造性的世界观，其前提是现代科学以及由科学精神所规定的日常生活关系让我们以客观冷静的方式经验世界，那么，我们也必须反过来设想，古代的艺术是模仿的论点——它肯定不能单纯以古代世界普遍缺乏艺术感为其依据——也必定是以其他的世界经验为其前提的。事实上，古代的世界经验（甚至最近还出现在对现代的观点的解释中）根本就是另一种性质的。在它看来，存在者绝不是一个纯粹的、无关紧要的、经验者觉得原则上自己完完全全能够对付或处置的对象，而在我们的时代，在科学技术对物的"统治"中，这种看法就完完全全是一种堕落。确切地说，在古人的经验中，存在者根本就是某种强有力、人们要依靠它的东西。

正如古典哲学对它的描述，它本质上被当作某个“善”——因此，是被当作某种令人难忘的、意蕴深长的、令人多少有些感动的东西。在希腊精神刚刚萌芽的时期，也就是伟大的诗歌产生的时期，它同那种被至高无上的意识统治着的对象截然相反；在这个时期，在理性与科学尚未展开的时期，它发挥着绝对的统治者的功用：它是某种压倒了感觉与想象力的、彻底战胜了人的、极其动人心魄的力量。与我们不同，早期希腊人没有觉得现存事物原则上是可控制的，在他们的经验中，这些事物是难以认识、随意而狂暴的势力，他们带着最深切的敬畏之情称之为神圣事物。这些希腊人的世界经验纯然是神话的经验；他们对感官现实的理解从一开始就与我们不同。他们把它理解为至高无上的理性意识的显现，但还没有像他们的科学后来所做的那样，把它理解为是存在者多少可以理解可以把握的本质的显现，而是把它理解为那些不可把握的、更高的力量的显现。古代哲学与“感觉假象”(Sinnenschein)之间的争论对于我们已经不再重要，如果我们不考虑神话在感性印象中的强大影响，那么我们对于那场争论的理解就会失之肤浅，只有借助神话才能准确无误地理解希腊人，才能理解他们的那种想象力，想象着到处起作用的诸神和守护神。在这些希腊人看来，世界原本不是作为一个冷静的客观的事实整体而存在的，而是作为那些强大的、意义深远的（在这个词的双重意义上）、“庄严崇高的”力量而存在。甚至后来，在理性与科学发达之后，世界依然是一个迷人的、因而“美好的”田园世界——即使在一心要彻底征服或抗拒这个令人难忘的世界的启蒙运动中，也是如此。

从这样一种世界经验出发，艺术即模仿这一论点就完全可以理解了。既然在人类日常经验中与世界的关系已是如此富有“艺术的”气息，所以也就无须富有创造性了，他所需做的，只是现实地去表达、去展现那在世界本身中存在着的、意境深远感人肺腑的、美丽而庄严的东西，因而也就是说，只需模仿。如果某个

时代或某个地方中，世界已经像我们时代中富有创造力的艺术家的目光所见的那样，那么在那儿，这种独特的艺术经验原则上也就与日常经验重叠了，因为这种创造性的世界观，虽然对我们来说弥补了客观世界的空洞乏味，而对那个时代而言却是多余的。因而在那儿，对艺术作品而言，最重要的就绝不是它作为技艺之产品的形式上的“质量”——对我们而言这是至关重要的——相反，事实上作为模仿，重要的就是它的材料的“质量”，也即重要的是它的真实性。因此，艺术作品的美——在柏拉图那儿是通过衡量对爱欲（Eros）吸引力来判别的——主要不是依赖艺术家所创造的形式，而是依赖（只是借助形式来复述的）被表现物本身的吸引力，依赖这种表现行为的忠实性，也即依赖真实性。在这儿，艺术家不是制造这种存在的创造者，而是用他的全部审美力量首先去观看存在者的人；就此而言，他与研究者靠得很近，而且从起源上说，他要领先于研究者，他甚至是唯一有知识的贤哲之士。只是因为这个缘故（而不是因为他把创造性的灵感以优美的形式表现出来），荷马才是“希腊人的教育者”（606e）；只是因为这个缘故，古代的哲学——智术师启蒙运动的哲学恰恰也是如此——才常常费尽心机地对诗人们作出寓意解释，以此来为自己的论点作辩护（这种寓意解释法后来被基督教神学应用到圣经解释上，它本是希腊哲学的发明）。

因此，如果柏拉图的苏格拉底检查是诗人们的“专门知识”，这也不像我们今天觉得的那样，是原则性的错误。根据苏格拉底自己的看法，他的批评中也有悖论，确切地说，悖论就在于：在希腊诗人们寻找可资模仿的真实的地方，他却不能发现这种真实。苏格拉底也倚重模仿，他恰恰强调，人“由于模仿而变得真正”与被模仿者一样（395cd）。在《王制》（613b）和《泰阿泰德》（176b）中，他称“尽可能地与神相似”，也即“公正而虔敬”，就是哲学的目标。存在着完美的原型与不完美的摹本，这些摹本（按照《斐多》的观点）“希望像原型一样”，然而却不可能做到

（《斐多》74de）；整个这套学说简直就是一套无所不包的模仿理论，人类对真实事物的模仿只不过是其中的一个杰出的特例而已。但是现在，由于苏格拉底发现了真正的美与善，发现了真正的爱，这就导致了如下问题：真正值得模仿的生命是美与善“本身”，它不仅超越了感官世界，甚至还超越了一切（直接或间接地）位于可感事物之上，但依然能够（作为数学对象或型相）被看到的事物。如果可感事物（Das Sinnfällige）不是真实的，那么亚里士多德以赞赏的语气引述的谚语“诗人多谎”就是有道理的；那么，由荷马开创的诗歌所持的神话的世界观，与在柏拉图之前就以批判感觉假象为己任的哲学所主张的世界观之间，就必然存在着“古老的争吵”，苏格拉底正好应用这个争吵为自己辩解（607b）。只是在柏拉图那儿，这场争吵以前所未有的方式加剧了：柏拉图的苏格拉底比所有的前辈都更彻底更有条理地摆脱了可感世界；但同时他也更彻底更有条理地意识到了所处的困境，由于这种困境，他的研究——“纯粹的”哲学探索——本身始终受到诗歌的影响。所以他并不满足于把诗歌作为被克服了的东西抛在身后，或者用寓意解释法使之适合他的更高妙的知识。他需要的是诗歌本身，并因此陷入了与流行的错误的诗歌形式之间的你死我活的对抗中，一场要求给与明确的解释说明的对抗。《礼法》也再一次重复了对诗人的批判，在那儿，人们在驱逐这些通常的诗人时对他们说，“我们自己就是悲剧作家，能创作出最美同时又最好的诗歌”（817b）。苏格拉底批评诗人，不仅仅是因为他们的“神学”和“伦理学”在传播一种错误的、已被科学战胜了的世界观，而且首先因为他意识到科学本身——作为“哲学的”——只有通过诗歌——但正好就是某种有不同的内容与形式的诗歌——才能领略到最后的风景；而如果科学想发现目标，想预先认识到目标，它就必须要看到这最后的风景。

苏格拉底非常清楚，他自己所用的比喻的语言与他所批评的通常的诗歌的神话看起来多么地相似；他也知道，作为可知事物

(das Einsehbare）的影像时，可感事物会造成合法的印象，而当它本身就显得是真实存在时，就会造成迷惑人的印象，但要区分这两种印象却非常困难。为此，他提前就告诫听众，比如在第六卷他讲述太阳比喻之前就说，他本不愿意只向他们支付“利息”(507a，509c)，为此，他以一种极其嘲讽的口气谈论那种懵懵懂懂的满意感，而他的学生们却带着这种满意感接受了那个半带神话色彩的国家草案，甚至在启程踏上“更大的弯路”时，他们还想以这种满意感凑合着这条道路（504bc，506de）。为此，苏格拉底在第十卷真正开始批判诗人——这些在希腊大地上享有哲人声望的人——以前，先批评了画家。当时还没有像我们现在一样，已经习惯了把这些画家（以及雕塑家）同手工匠人严格区分开来 苏格拉底嘲讽地利用了表现艺术和手工艺之间清醒冷静、毫无想象力的亲密关系，证明在表现艺术的美散发着迷人魅力的地方，可感事物也还是“暗淡的东西”，艺术的表现活动只是再次给出了它们暗淡的阴影（597a）。这一次，苏格拉底清楚地说明了可感事物与其原型之间的距离，不仅仅借助阴影与影子的证据，而且还借助了他那个时代的希腊画家所发现的透视现象，即运用光和影可以增强透视造成的印象（598ab）：绘画作为“影像的图画”，在完成舞台布景的任务中学会了有意识地欺骗观众，因此它本身就完全不是真理，而是有意为之的幻想，完全诉诸想象力，这样，它就让自己位于魔术师的骗人的把戏之列（602d）。面对这种透视扭曲了的、又通过绚丽的光与影加强了的“假象”，每个人都得承认，现存艺术的目的不在于真理，虽然人们同时也体会到，人们已深深地受到这种魔法的欺骗与迷惑（598b－d）。但是，如果人们已经变得心存疑虑了，那么对于那种更加迷人的极富音乐性的诗歌，人们也要注意到，这种诗歌凭借其语言中极富艺术感染力的“色彩”，通过韵律、节奏和曲调，向人们介绍了一种令人着迷的、但完全是幻想出来的人类生活方式，事实上这些诗人完全不懂生活中真实的人所掌握（专业的）知识技能——

因为他们缺乏有关真实事物的哲学知识。如果人们去掉他们的作品中的音乐色彩，那么，它们就好像"并非生得美，只因年轻而显得好看的面孔，随着青春逝去，也容华尽失了"（601ab）。散发着神话气息的诗歌的美，是一种"青春美"，当人们由神话走向理性时，也就是说，当人们不再像发现理性与科学之前那样轻信感觉印象时，这种美就烟消云散了。苏格拉底没有说任何反对模仿的话——在这方面他有别于现代人，倒和他自己民族的诗人们保持一致；但是他激烈地反对那些神话诗人把感觉事物——尤其（在悲剧中）把古代英雄们的生活方式、或者（在喜剧中）把当代普通人实际的一目了然的生活方式——作为真实的事物来模仿，并且借助他们甜美的魔法来腐蚀人，甚至"最优秀的人"（605c）。借助这些手段，诗歌就成为在荣誉、财富、权力之外最强大的锁链，把洞穴中的人锁在他们的座位上，阻止他们踏上通向光天化日的道路（608b）。主要因为这些原因，这场为了人类的才识与德性（Tüchtigkeit）的"斗争"是"重大的，其重要性超乎人们的想象"（同上）。这就表明，在古代希腊的世界观——它与现代的世界观总的说来是不同的——中，神话式的诗歌与哲学之间的鸿沟有多么深：前者唤起人们的"悲痛"，因而就是唤起"血气"，即多愁善感的心性，后者则唤起"理性与法律"（604ab）；前者让灵魂"为被激动的部分"统治着，灵魂的这一部分渴望激动不安，因而一看到实际生活中有哪怕一丁点可以模仿的纷乱不安就兴高采烈——这也正是对具有悲剧色彩的灾难感到高兴（604d－605a），后者处在理性的统治之下，理性已经认识到脆弱的尘世生活充满了不可预料的、无法驾驭的危险，因而在厄运当头时能够保持心神宁静，不向悲伤让步（603e－604d）。与奥古斯丁（在他的《忏悔录》第三卷中）和克尔凯郭尔相类似，柏拉图的苏格拉底最终也批评了隐藏在灵魂深处的、引诱人胡作非为的那个根源，他在诗歌中发现了这种胡作非为，而起初对于这朵从神话世界观以及神话所描述的太过人性的诸神形象和毫无

顾忌的英雄形象中生长出来的花朵，他只是片片撕碎而已。早先的论述已经清楚表明，柏拉图的那种追求观照的、虔诚地献身于"善"和"类似于善的"理式的理性，与近代的那种理性主义的独立自主、自满自足的理性之间的差别有多么大。然而现在同样清楚的是，柏拉图的理性与表现为神话人物及其诗意的智慧的、前理性的、有赖外物的感性之间的差别是多么巨大。

还有一个问题：这种区别在柏拉图的、与哲学密不可分的诗歌中发挥了怎样的作用，苏格拉底又是怎样预防混淆哲学的和神话的诗歌的。在第三卷中批评了诗歌的内容（它的 logoi）之后，苏格拉底论述诗歌语言（Lexis）的形式的话，其意义就在于此。在那儿，苏格拉底区分了"简单的叙述"和"模仿"（392d 及以下），然后就指出，在通常的诗歌中，模仿——在模仿中诗人"隐藏了他自己"（393c）——占据优势，而对于真正的诗歌来说，应该叙述远多于模仿（396e）。我们在这儿看到，为什么在反对诗歌的斗争中，悲剧处于中心地位（394d），为什么史诗诗人荷马首先被看作悲剧诗人的领袖——他们从他那儿吸取灵感与素材。因为模仿这种艺术方式能让人们在模仿中受熏陶，所以对一切可感事物必须保持足够的做"简单叙述"的距离。所以在柏拉图自己的戏剧中，用了框架叙述的技巧，甚至把哲学的、旨在求得真实的、也是作为模仿的对话——它确实是模仿——给中断了，而且很可能（像在《会饮》中一样，那儿显得尤其必要）甚至这种框架叙述法本身还重复了一次，因此这篇戏剧中断了两次（这一点请参阅笔者的 Einsicht und Leidenschaft，Frankfurt 1949[2]）。所以苏格拉底总是以讽刺的口吻谈论一切神话事物，以讽刺的口吻把诗歌说成戏剧。所以在音乐中要排除一切令人激动不安的、萎靡颓废的、诉诸情感的曲调，舍弃林神马叙阿斯（Marsyas）的乐器，尤其是长笛，采用阿波罗的乐器，七弦琴和七弦竖琴（398c ff.）；此外，还要选择节奏（399e ff.）。所以要完全禁止那种错误的、沉湎于享受的爱，这种爱让那被爱的少年人根据感觉印象，

而不是根据对隐藏于灵魂深处的真实事物的观照来评判美丑（402d ff.）。决定性的问题一直就是，“城邦中的统治者不应该是快乐与痛苦”，而应该是法律与理性，就像“欢快的文艺女神缪斯”身上的情形一样（607a）。

但是在有关国家的对话中，表达的主要的问题不是如何“用语言以神话的方式谈论”国家制度（501e），而是描绘堕落，这是一种看来国家与灵魂都要因某种悲剧性的必然性而必定要经历的堕落。这是实际的、可感的人生的悲剧，正是它引发了《王制》第十卷中对诗人的第二次批判以及其余的内容。错觉绘画术带来的是合乎透视法的、五光十色的假象，它在诗歌中的类似物就是力图清楚说明，在相关人物身上表现得极其富有魅力的“内心激动”。显然，当谈论到这儿时，苏格拉底想到的正是那种悲剧，因为人们在这儿借助快乐与痛苦形成有关幸福与不幸的“意见”，但他们其实没有幸福与不幸的知识，而《王制》的结尾，也就是柏拉图的神话中，谈论的完全就是这个问题。

如果人们认为，贵族制应该是最好的理想的国家，因此是脱离了生成变化与消逝毁灭的真正存在着的国家，那么，它堕落的可能性（或者径直称为必然性）就将成为不解之谜。如果存在着正义的原型，那么，可感世界中充满了不义的事实，尤其是这个世界中的不纯粹的、生成变化着的此在，就完全是深奥难解的问题。如果本质确实存在于可知世界中，那么非本质究竟是怎么存在的呢？如果本质是由永恒不变的善以这种方式保存于存在之中的，可感世界中的生物怎么能通过太阳而存在呢？因而在国家的堕落中，我们遇到的恰恰是世界的悲剧之谜的一个典范。显然，哲学本身在这儿就站在它的界限之上：它自身一直就在本质与非本质之间摇摆不定（就像哲人的原型，《会饮》中描绘的爱，是一个处于中间状态的“精灵”一样［《会饮》203－204］），因为它本质上说甚至已经陷入了堕落的深渊，所以它不能充分地看清自己的基础。因此，在面对“骚乱”的起因问题，也就是不义如

何侵入本质上是正义的、最好的国家的问题时（545 cd），苏格拉底富有讽刺意味地躲入了诗歌—神话的世界观中，借它来回答这个问题：

> 但是国家究竟怎样才会陷于动荡之中呢，帮助者与统治者为了什么才彼此争吵同室操戈呢？或者，我们要不要像荷马那样，祈求缪斯女神告诉我们，内讧是怎样第一次发生的呢？我们是不是要说，这些缪斯女神把我们当儿童来逗趣，用悲剧的崇高语调一本正经地对我们说话呢？（545de）

大致上是这么回事：一个按照这种方式建立起来的国家，要动摇它颠覆它确实很难。但是，既然一切产生出来的东西都必定走向消亡，所以这种社会结构也不能永久长存，一定会解体的。（546a）

谁要是把贤族制理解为理想的、真正存在着的国家，显然他就不可能严肃地看待苏格拉底的答复。可是又没有其他的答复。当接下来这样说道，统治者在计算神秘的婚配数字，也即正确的生育时节时，不可避免地会犯错，由于这种错误，退化了的后代就会陷入更深的退化中去，这样，堕落就开始了，然后就毫不停顿地一级一级地堕落下去，直到僭主政制。所有这一切都不是从知识上解开这个谜，而只是以讽刺的手法承认，它是无法解答的。在此就清楚表明，这条“更大的弯路”只能以比喻结束，只能作为整体才被看见，所以只得再度被离弃。当格劳孔承认缪斯女神的答复是“正确的”时，苏格拉底挖苦地反驳说：既然是女神给出的答复，它必然就是正确的（547a）。事实上，“谨小慎微的”低级阶层如何一下子就变得贪得无厌了，“明智的”、“勇敢的”高级阶层如何一下子就变得贪爱权势了，“荣誉政制”如何因此就形成了，这些仍然彻头彻尾地是个谜。随后的一切导致了一个

政治学和心理学的卓越的结论，每一个今天的读者都可以依据他自己的经验来验证它。但是在这个问题上，我们觉得自己并不是处在柏拉图的观照的领域中，相反，倒正是处在悲剧的灾难的田野上，一个不幸带来另一个不幸。在这儿，也就苏格拉底不再勾勒正义的型相的地方，他以某种富有诗意的方式讲话，这使得他非常接近"通常的"悲剧诗人。他的描述让我们深受感动，因为他在这儿描绘了实际的、可感的生活，而我们可能不由自主地承认，这就是真正的、现实的生活。在这儿，人们首先看出，柏拉图的理式论（Idealismus）并不以脱离现实世界为基础：柏拉图知道得很清楚，堕落事实上是如何发生的，他深入到了梦心理学的高度，在现代梦心理学出现前就写下了这篇卓越的文献，并以这种心理学描绘了僭主性格的人（IX 571c ff.）。而他的苏格拉底在这儿却让我们完全清楚地看出，这一切在很大程度上只是权宜之计：他放弃了这种真正戏剧性的、模仿的描述（它简直就是硬插到这个主题中来的），坚持"简单地叙述"堕落的历史，在叙述过程中始终尽可能地保持着"逻各斯"的、也即理性的、通过审查研究作解释的特征；他没有忽视早先的研究成果，并且还保留着据此而得的标准，根据这种标准，他叙述的历史就显示出堕落的特征；他以"评审委员会"做结束，在这个委员会面前，僭主表明自己是最不幸，而王者表明自己是最幸福的。

但是，第十卷尾声中追加的部分显然绝对是必要的，虽然全篇的主题（国家与个人的正义和不义、幸福与不幸）已经得到详尽的讨论。结尾的神话、它的宇宙学的细节几乎不可能得到清楚的解释，但作为整体则显而易见地指明了如下意义：国家的悲剧及其表面上的必然性并非最终定论。在讨论国家堕落的章节中（正像在拟定国家草案那儿一样），国家的堕落被看作是首先的堕落，并因其"更加清楚"而被置于"个人"灵魂的堕落之前（545b）（虽然此前不久又讽刺地强调，国家制度不是从树木和石头中产生出来的，而是从公民的性格中产生出来的［544d］），而

在结尾又一次异常坚决地强调，重要的是个人灵魂，而不是国家，也不是国家政府之类东西犯下的某种灾难性的错误。结尾神话的悖论在于：正是由于撇开了一切理性而采用了纯粹的神话形式，它又一次结束了先前几乎信以为真的幻想，即幻想人类政治生活中有某种神话式的必然性。如果由于这个世界中带有悲剧色彩的恶势力看来非常强大而危险，第九卷结尾时描绘的真正的国家眼看着就要变成空想的“天上的原型”，那么，叙述灵魂在另一个世界的、无关政治的命运，就是在提醒我们，归根到底，一切都取决于个人在他隐蔽的内心深处所作的个人决定，因为在那儿，再没有所谓的不可抗拒的必然性作为推卸责任的借口了。如果有一天我们在观察灵魂时能够免受一切有欺骗性的身体的社会关系影响（像《高尔吉亚》中说的那样“赤身裸体”）——轮回的神话恰好能使我们这样做——那么，我们将会看到每个灵魂都将面对一个无情的法庭，每个灵魂都只能完全依靠它自己选择。在那儿，包含了全宇宙的诸天穹展现出它们的运动，推动天穹运动的纺锤就在“必然”膝上旋转；那些看见这一切的灵魂走向命运三女神——她们是“必然”的女儿，帮助推动天穹转动——的宝座前（616－617）。但是灵魂自身的命运却被特别强调与自然界中“必然”的统治正相反。神话交付给命运三女神的责任本来是为人类纺织不可更改的命运，但这三姐妹在这儿恰恰得到了自相矛盾的任务，即仅仅去肯定人自身的自由选择。三女神中的拉赫西斯歌唱过去，因此就是歌唱已经产生不可更改的事，她的神使把阄和确定的生活模式撒到众灵魂中间，与此同时宣布：它们应该按拾得的阄的顺序为自己选择将来的生活。“不是守护神决定你们的命运，而是你们选择自己的守护神”。此外一起分配的还有“人的美德（Tüchtigkeit）”。

美德没有既定的主人，任人自取；每个人将来有多少美德，全看他对美德重视到什么程度。过错由选择者

自己负责，与过错本身无关（617 de）。

这样，主宰着实际生活的戏剧性的“必然”——它把每一种生活方式都变成某种性格与命运的独特的统一体——就没有被否定，只是作为整体又被追溯到灵魂的自由选择，这种自由选择是灵魂隐而不见的、彼岸生存的秘密。因为有比灵魂数目更多的生活方式，而且因为即使最后一个做选择的灵魂也还能选择到令他满意的生活，所以选择不受外在因素制约的（618a，619b）。拉赫西斯分配给一个人以他自己决定了的生活，同时还派给他一位“守护神”，带领他度过一生，完成自己的选择；掌管现在的命运女神克洛索（Klotho）批准了他选择的命运；掌管将来的命运女神阿特洛泊斯（Atropos）使命运不可更改。当他从“必然”本身的宝座下走过之后，他就有了那在实际生活中展示出来并为神话诗歌所模仿的一切（620 ff.）。苏格拉底没有否认这个宇宙传说的戏剧性结果——它在这样一种充满诗意的描绘中令我们深受震动——正如他完全不怀疑可感世界的存在与重要性一样。但是，正如作为一个研究者，他坚持这个本质上可疑的、不断生成又消逝的世界仅仅是可能的世界，因为纯粹的、确实无疑的、存在者的世界在这个可感世界中显露出来，同样，作为讲述哲学神话的诗人，苏格拉底指出生活之所以“必然”会陷入动荡不安、腐败堕落的境地，原因就必须追溯到纯粹的内在精神和个人的自由的责任上。虽然“最好的”国家——人们能（以半神话的方式）设想其蓝图——就这样堕落了，同时人也堕落了；但这个无可否认的事实确确实实只是一个可疑的、不纯粹的、暂时的真理。纯粹的、最终的真理，苏格拉底——以悲剧的方式——甚至只能以神话表达的真理是：一切都取决于个人。

亲爱的格劳孔，显然此刻对于每个人都是极大的冒险，所以我们每个人都应该首先关心，去寻求并学习这

> 种知识，而把其他的学习放在一边，也即首先关心：他怎样才能获得或发现这种知识，谁能传授他这种能力和知识，使得他能明辨生活方式的好坏，并且总是能选择条件允许的最佳生活……（618 bc）

柏拉图的这首诗是哲学的：它给我们许多感人的比喻和神话，不是为了我们在可感世界中甚至就已经发现了真实事物，并固执于这些真实事物，而是为了在这些比喻和神话中反映出不可见者，尤其是灵魂的善和正义。它与悲剧相对抗，因为它的全部目的是要指出，人类与国家的悲惨命运从根本上说还是他们自己的责任。真正的生活——个人的和国家的——是“困难的，但不是不可能”，这应该是通过柏拉图的诗歌理论和对诗歌的批判而得到确证的东西。

《王制》章句

弗里德兰德

一 《忒拉绪马霍斯》[1]

《普罗泰戈拉》(*Protagoras*)把五种“美德(Tugend)”归纳为一个整体，并让智慧(Sophia)，即知识(Wissen，Erkenntnis)统领其他美德；而在柏拉图早期的那些找不到确切定义的对话中，这无所不包的智慧却一直没有成为对话的主题。直到相当晚期的《泰阿泰德》(*Theaitet*)才致力讨论这个问题：知识(Episteme)是什么？至于其他四种美德，《拉凯斯》(*Laches*)讨论了勇敢(Mannheit)，《卡尔米德》(*Charmides*)讨论了节制(Sophrosyne)，《欧绪弗伦》(*Euthyphron*)讨论了虔敬(Frömmigkeit)，而《忒拉绪马霍斯》(*Thrasymachos*)则讨论了正义(Gerechtigkeit)。因此，无论是根据对形式和内容的分析，还是根据语言统计学的分析，几乎都可

---

[1] 新的解释：H. D. Verdam，“De Platonis dialogo Thrasymachus qui vocatur”，Mnemos. 55，1972，304 ff.；H. von Arnim，“Platons Dialog ‘Thrasymachus’”，Akademie van Wetenschappen，Amsterdam 1927；G. Rudberg，“Zum platonischen Thrasymachos”，symb. Osl. 23，1944，1 ff.；A. R. Henderickx，“Erste Boek van Platoons Staat of Dialoog Thrasymachus”，Rev. Belge de Phiol. Et d’ Hist. 24，1945，5 ff.；Goldschmidt，129 ff.；Gauss 1/2，117 ff.；G. Giannantoni，“Il primo libro della Repubblica di Platone”，Rev. critica di Storia d. Filos. 12，1957，123 ff.；K. Vretska，“Platonica III”，Wien. Stud. 71，1958，30 ff.，76 ff. 参考书目：Shorey 559，Geffcken，注 52f.，93. Rosenmeyer 188. Cherniss，Lustrum 154 ff.。

以肯定：《王制》（*Staat*）第一卷原来是一篇单独的对话，它或者已经完全写成，或者只写了一部分，或者——最起码——曾被认真构思和详细规划过，以便与早期那一组追寻定义而不可得的对话一起，构成一个完整的整体。①

① 参看 Wilamowitz I 206 ff. = I2 209 ff. —— 在 Schleiermacher III 1，7 ff. 对此作了重要考察，Hermann 538 又用前者的结论推断第一卷先前产生的时间之后，Dümmler，"Zur Komposition des platon. Staates"，KL. Schr. I 299 ff. 详细地阐明了这篇对话与柏拉图《王制》整体结构之间密不可分的关系。按他的观点，这篇名为《忒拉绪马霍斯》的对话就是为《王制》而生的。不过他的假设中真正新颖的地方却是错的：《王制》X 608c－611a 源自《忒拉绪马霍斯》，因此一个终末论神话结束了《忒拉绪马霍斯》（从这个意义上说，Wilamowitz I 208 = I2 211 确实说得更加谨慎些）。显然，《忒拉绪马霍斯》作为那组找不到出路的对话录中的一篇，不可能以一个终结性的神话为结束。参考卷 I3 188 f. ——语言统计学：Ritter，Untersuchungen，1888，35 ff.；Lutoslawski 319 ff.；Arnim，Sprachl. Forsch. 70. 211. 233。——Taylor 264 完全不理睬所有这些论断。"第一卷作为全书的导论，完美地服务于它当前的目标"，这当然正确，不过它也没有证明 Hermann 的假设是错的。Bruns 320 ff. 也试图动摇这些论断，但只是白费力气。Shorey 215 称"Duemmler 的重建……仅仅是一种天才的推测"，并且在 Plato，The Republic（Loeb Ed.）pp. X. XXV 中表达类似的意见。Jaeger II 150：这个如今广为认同的见解，不再是一个聪明的假设。不过他之前和之后论述的并不与此完全相符。——Diès，Platon Budé VI 1，pp. XVIII sqq. 给出了一个谨慎而细致的分析。他接受文体研究的成果，但反对《忒拉绪马霍斯》独立存在的论点：当柏拉图写第一卷的时候，他头脑中可能就已经有了全书的总体规划。人们必须承认，在这两种对立论点之间有各种各样的观点。但是，同 Shorey 和 Taylor 一样，Diès 在研究中也忽视了形式的因素。《王制》第一卷就形式而言，不管怎么看，都属于找不到定义的那组对话之一。这儿涉及到的，不是第一卷比《高尔吉亚》"低级"的问题，而是柏拉图的创作中存在着不同形态阶段的问题。参考 R. Preiswerk，Neue philologische Untersuchungen zum I. Buch des platonischen Staates（Zürich Diss. 1939）。我们在这儿探讨一些"次要的段落"之后，下面就可以把《忒拉绪马霍斯》作为一篇早期的对话来分析。——Gauss I/2，119 首先让《忒拉绪马霍斯》从 331c 开始，接着认为直到这卷结束"也没有后来插入的成分"。第一个论点非常不可信，第二个也不可能正确：345b ff. 就属于修订的章节。——Leisegang 2405。

也许还有一个外部证据可以表明《王制》第一卷曾是一篇独立的对话，这就是《克莱托丰》（Kleitophon），一篇奇特的短篇对话。[①]克勒托丰在《王制》第一卷中是一位次要人物：只是在开始时提到（328b），苏格拉底在玻勒马霍斯（Polemarchos）的家中碰到他和吕西阿斯（Lysias）以及其他一些人，他后来（340ab）也参与了一下讨论，如此而已。但在以他的名字命名的对话中，克勒托丰被安排为单独与苏格拉底进行对话，而苏格拉底则已经听说，克勒托丰曾在和吕西阿斯的谈话中宣称，他赞同忒拉绪马霍斯而反对苏格拉底。因而那篇小对话是以《王制》第一卷为前提的，并且对话的细节也反映出这种承接关系。[②] 而且那篇对话同时也表明《王制》其他九卷还没有出现，因为克勒托丰之所以下定决心反对苏格拉底，就是因为苏格拉底只会"劝诫"，除此之外没有教导过任何积极的东西。

《忒拉绪马霍斯》的场景也根本不是为整部《王制》预备的，绝对不是，因为对话开始于当日的傍晚时分。如果整篇对话有个统一安排，那么它一定会像《礼法》（Gesetze）那样，从清晨开始。[③] 空间安排同样也首先是为了艺术创作的需要：对话发生在雅典城外的比莱乌斯港（Piräus）——这儿是"希腊世界最古老

---

① 作出类似判断的还有：G. M. A. Grube, Class. Philol. 26, 1931, 302 ff.; Theiler, Mus. Helv. 9, 1952, 68。Grube 认为《克莱托丰》是柏拉图的作品，Stenzel 认为"也许是柏拉图的"（RE III A, 389）。Geffcken 称它是"柏拉图时代最令人困惑不解的作品"。《克莱托丰》和《斐德若》之间的关系（Wilamowitz I 485，注 4 = I2 490 注释 5），我也看不出来。——Leisegang 2367。

② 《克莱托丰》409c ~《王制》I 336d; 410b ~ I 335d; 410d8 ~ I 331a ff.。见 Grube a. O. 304f。这个证据不受如下问题的影响：是不是柏拉图或者他周围的某个人写了《克莱托丰》。Stefanini 认为，柏拉图先写了《克莱托丰》然后才写下《忒拉绪马霍斯》。

③ v. Arnim 73。总的来说，Arnim 论述《忒拉绪马霍斯》的这段话从头到尾都很有说服力。

的民族大熔炉”（汤因比［*Toynbee*］）[①]——色雷斯女神本迪斯（Bendis）的庆典也适宜作对话的背景。可是，这些仅仅微微有点儿希腊化的野蛮人的庆典，真的适合作与忒拉绪马霍斯论战的伴奏吗？苏格拉底宣告，“我觉得，当地居民的庆祝活动办得挺好，不过未必就比色雷斯人（Thraker）自己办得更好”（327a）。究竟这只是一幅生动的舞台布景呢，还是要借此悄悄地说：并非只有雅典人才真正地会敬神，也许苏格拉底的行为倒是——根据《申辩》（*Apologie*）——真正地在为神效劳？苏格拉底观看并参加了这次崇拜活动。不过这次庆典却和他没有什么关系，这一点，从他碰到玻勒马霍斯一伙人并就他的去留而争吵上，就明显反映出来。他以前是多么乐意接受邀请，而这一次又是多么地勉强！然而还有一个理由改变了他的主意：“晚上还有晚会，那时我们会碰到一些年轻人，一起聊聊天”（328a）。与青年人聊天才是苏格拉底最重要的工作。尽管《王制》的洋洋巨制让人忘却了这一点，但在第一卷结尾时我们又想起来了。事实上，唯有在那儿才再一次提起本迪斯节，而且很可能在这一卷的最后，那一提议（“现在，让我们去看晚会吧！”）曾经再一次被明确提出来。无论如何，苏格拉底所真正希望的东西成了戏剧发展的方向，即：一场富有启发性的谈话。辩论是必然要有的，但绝不是最重要的。在《普罗泰戈拉》的结尾，我们已经隐隐约约地看到这一点。《欧绪德谟》（*Euthydem*）还要让两种谈话形式彼此进行反复的较量。

现在我们来考察参加对话的人物。为此，我们必须时刻留心可能存在着的风险：我们所理解的，真的就是这些对话本来的意思吗？苏格拉底正走在回城的路上，玻勒马霍斯尾随而来。苏格拉底原本没有要留下来的意向。但格劳孔（Glaukon）和阿德曼托

---

① A. Toynbee, *A Study of history* (abridgment) (London, New York 1946), 479. 关于本迪斯节：E. R. Curtius, *Kritische Essays zur europäischen Literatur* (Bern, 1950), 372。

斯（Adeimantos）两兄弟——柏拉图的两个哥哥——促成了二者的接近与交谈。当时两个人正一个陪着苏格拉底，一个伴着玻勒马霍斯。这个说，“我们等等吧”（327b），那个说，“你们真的不知道晚上有马上火炬赛跑吗？”（328a）① 与玻勒马霍斯同来的还有尼克拉托斯（Nikeratos）。他让我们想起了《拉凯斯》，在那篇对话结尾，苏格拉底拒绝担当尼基亚斯（Nikias）的这个儿子的教师（200d）。因而，尼克拉托斯的在场，可能就解释了苏格拉底为何开始不愿留下来。

玻勒马霍斯——富有的商业巨头，常年以侨民身份居住在比莱乌斯港，因而没有完全的雅典公民权——是一个小圈子的代表，这个小圈子的其他人我们马上就要在他家碰到了。他的两个兄弟吕西阿斯和欧绪德谟也属于这个圈子。吕西阿斯是一位演说家、修辞技艺大师和能手，在更晚的《斐德若》（*Phaidros*）中，我们将以柏拉图的眼光更清楚地认识他。也许他还意味着更多的东西。我们在《高尔吉亚》（*Gorgias*）中看到，苏格拉底的第一个对手是演说家高尔吉亚，然后是卡利克勒（Kallikles），他为强力辩护，并把高尔吉亚的修辞术（Rhetorik）发挥到极致得出最后的结论。这样一种层进的对话形式，或许已经潜藏在这篇对话中了：这儿的智术师（Sophist）忒拉绪马霍斯，就是与那篇对话中的卡利克勒相应的人物。这位从外地来的尊贵客人，已经和他的追随者（我们必须这么想，因为他们的名字是紧接着他出现的）卡曼提德斯（Charmantides）及克勒托丰在屋子里了。但在这屋子里还有一个人，他同忒拉绪马霍斯正相反，后者比玻勒马霍斯更激进，而他则比玻勒马霍斯更保守。这个人就是年迈的克法洛斯（Kephalos）。从他到玻勒马霍斯再到忒拉绪马霍斯，论辩才华逐渐增强。

① 这个作用就为他们的在场作了辩解。人们很难（像 Bruns 322 那样）说，为了在第二卷中承担对话伙伴的角色，他们被插到第一卷中去。情形其实正好相反。

但苏格拉底接近这些人的次序，却与他们的辩论技艺正好相反。鉴于此，我们看到，与《拉凯斯》一样，这篇对话有三个层次，只不过在那儿，对话者的立场逐渐接近苏格拉底，而在这儿却是越来越远离他。也许正因如此，这份邀请就打消了苏格拉底起初的不悦。

[I. 328c－331d]

第一个与苏格拉底对话的人是克法洛斯。①

他充分履行了自己对诸神的义务和对人的责任，老年时心情愉快。他的家财也有适当增加，比他会赚钱的祖父（χρηματιστής）② 少些，但比他败了家的父亲则要多些。相应地，他对金钱也不那么吝啬。不过这家人的"爱财"精神已经遗传下去了，玻勒马霍斯接下来的发言，就清楚地显示出这一精神的可怕影响。

克法洛斯在这部作品的整体结构中的地位，与《拉凯斯》中的吕西马霍斯（Lysimachus）相当。二者都是可敬但没有能力进行研究性对话的人。二者都在开始讨论真正的抽象概念时，就被排除在对话之外了。二者欢迎苏格拉底的话也极其相似（328cd，《拉凯斯》181c）。但二者还是有很明显的差别。吕西马霍斯到那时为止对于苏格拉底到底是什么人，只有模糊的看法，而克法洛斯则说，"如果我不是那么衰老的话，我会去看你的"。这当然是客套话。不过它却表明克法洛斯对苏格拉底已有一定的认识。事实上，虽然就对话结构而言，克法洛斯与吕西马霍斯相对应，但

① Cicero, *Epistolarum ad Atticum* IV, 16, 3："……我们的神，柏拉图所做的……我相信，柏拉图肯定不会认为，让这么一把年纪的老人继续参与如此冗长的谈话，还会是很自然的事"。参 J. Kakrides, "The Part of Cephalus …" Eranos 461, 948, 35 ff.。

② 【译按】括号内若为希腊文，则为原文所有，下同。

就精神序列而言，他却接近拉凯斯，比吕西马霍斯要高一层次，因为他更有见识。正像拉凯斯对勇敢（Tapferheit）先就有一种自然的认识，克法洛斯对于公正（Rechtlichkeit）也先有了一种自然的看法。之所以在种种相似之外还存在这一差异，是因为两篇文章有不同的结构安排。在这篇对话中，柏拉图让苏格拉底对手的立场依次远离他，所以第一层次的人要比《拉凯斯》中第一阶段的人有更积极的价值，因为那篇对话中的谈话对象立场逐渐靠近他 这篇对话要讨论的是“正义、公正”。克法洛斯被描绘为头戴花环刚去献过祭（328c），并且如他所说，他的万贯家财有助于他尽自己对人和诸神的责任（331b）。而“虔敬”作为履行世代相传的对神的义务，在《普罗泰戈拉》中，更清楚地在《欧绪弗洛》中，就是一种“公正”，即“做应该做的事”。这样，克法洛斯就证明了，他体现了某种非常值得尊敬的正义（Dikaiosyne），尽管他没有说出这个词，还是苏格拉底用这个词（331c）把这位老人的谈话提升到概念意识的层面上。

现在，人性中的根本对立就呈现在概念意识之中，更加彻底也更加危险地回归到认识的层次上。不过对于克法洛斯自己来说，对立却不尖锐：肉体的快乐（Freude）在衰减，而言谈（Rede）的兴趣（Lust）和快乐在增长。而且二者间存在着精确的关系（*τοσοῦτον αὔξονται - ὅσον ἀπομαραίνονται*①）。在这儿，“言谈”是任何形式的对话。但是，当言说（*λόγοι*）具有哲学意味时，这一基本关系也相应获得哲学意义。这就正如柏拉图在《第七封信》（Siebenten Brief）中所阐述的（340b ff.，比较331d），验证一个人是不是真的在追求哲学，最好方法莫过于看他是不是每天都为了哲学而舍弃那些必须舍弃的东西。《斐多》（Phaidon）给出了更深刻的教导，即哲人的灵魂（Seele）必须摒弃一切欲望（Lust），

---

① 【译按】“有多少增长，就有多少衰减”。以下希腊语若仅作参证，与正文同意，则不再译出。

以免质料和形体的东西污染了它真正的自身（83b ff.）。这种对立，虽然在克法洛斯本人身上似乎只是不同年岁间的兴趣差异，其实却同时并存在生活的每一阶段上，现在它就并存在克法洛斯与他的老朋友们之间，而且表现得尤为尖锐。对那些老人而言，老年时平息欲望是件糟糕的事，而克法洛斯则引诗人索福克勒斯（Sophokles）为例，说明平息欲望具有积极的价值。他称由此而达到的境界为“极大的安宁和自由”（*πολλὴ εἰρήνη καὶ ἐλευθερία*），正像《斐多》中称哲人的境界为“平静”（*γαχήνη*，84a）。

现在，苏格拉底把对话提升到更高的层次。他以大众代言人的形象出现，调侃克法洛斯的万贯家财，借此讥刺这家人潜藏于心的崇尚财富的态度。他迫使克法洛斯否定财富，那个事实上的享乐主义者所唯一珍爱的东西，当然不是彻底地抛弃财富——这从来都不是柏拉图的意见（Meinung）[①]——而是给予财富以恰当的地位，即财富是达到“正义（Gerechte）”的手段——正如在亚里士多德那儿，资财（*χορηγία*）只是获得美德（Arete）的必需品。这样，本篇对话的中心概念，就通过苏格拉底的调侃与追问，在这儿第一次出现了。当然，正当（Recht）和不正当（Unrecht）只是鉴于彼岸的惩罚才得到关注的，而且也是相当通俗地，完全根据个别事物的具体情形来确定的。

这样，在序幕阶段就为这篇对话后面所着力处理的种种冲突做好了铺垫。这些冲突是与富有但道德感淡薄的玻勒马霍斯的冲突，以及与宣扬极端的权力意志的忒拉绪马霍斯之间的冲突。而且这个阶段已经显露了一个重要特点：冲突不是青年和老年之间的偶然争吵，它超越了年龄界限，取决于人的内在本质（innere Wesen）（*τρόπος*）。正义也远远超越了贫穷与富有的界限，远远地浮现出来，与它相比，财富只是通向目的的手段。因此，这浮现

---

① 《王制》421e、《礼法》679b、728e。随后的部分参见亚里士多德《政治学》VII 4，1325 b37、VII 11，1331 b41。

出来的东西，就是诸永恒实在（Wesenheit）与价值的领域。

如果《忒拉绪马霍斯》与《拉凯斯》的结构相似，即剧情发展是逐渐接近真正的苏格拉底—柏拉图的观点，那么，这儿所勾画出来的观点早就要受到质疑和检查了。由此可见，这篇对话确实是按照相反方向进行的。

[II. 331c－336a]

这篇对话的第二层次，是苏格拉底与玻勒马霍斯的对话。这一层次就“什么是正义”的问题进行概念上的讨论。在《拉凯斯》中，先是有意识地从直接经验领域中概括出定义（Begriffsbestimmung），再将其推广到更多情境中。

[III. 331c－332b]

类似的，在这儿，“正义就是说实话和归还所欠”（ἀληθῆ τε λέγειν καὶ ἃ ἂν λάβῃ τις ἀποδιδόναι）。玻勒马霍斯继承了克法洛斯的“遗产”。这句玩笑话并非无心而作，它本是这个崇尚财富统治的小团体用的词，现在由于苏格拉底的揶揄和反复使用而变得意味深长了（330b6）。因为讨论首先要在财富层面展开，对手——苏格拉底必须要粉碎他们的正义概念——也正站在这个层面上。

现在，这篇对话的结构特点表现为：这两个层次虽然由于对话者的变化而有明显的区别，但当人们关注思想的变动时，它们又是连贯的。因为还在第一层次尚未完全结束时，第一个定义已经出现了，而且正是苏格拉底总结了克法洛斯的看法作出这个表述的。但是苏格拉底自己马上就质疑这个表述。他指出，人们“这样做时，可能有时是正义的，有时是不义（Ungerecht）的”，所以，正义作为一个阿基米德点，必定在这一表述之外。这儿出现了幽默的一幕。尽管受到苏格拉底的严厉批判，玻勒马霍斯还是把那个观点作为自己的立场——这是出于行文结构的考虑，这种深思熟虑又是以如下

安排为基础的，即整篇对话的进程朝着远离苏格拉底的方向前进。玻勒马霍斯寻求诗人西蒙尼德（Simonides）的帮助。从这一刻起，西蒙尼德就在戏谑式的推理中一直作为那种流行见解的代表，但真正应对那种见解负责的是玻勒马霍斯。《普罗泰戈拉》（338e ff.）表明——正巧也是关于西蒙尼德的诗——对诗句作这种冗长解析所得到的真理是多么地少。但在《忒拉绪马霍斯》中情形则不同，前面说到，虔诚的克法洛斯在品达（Pindar）的神秘主义诗句中，领会到了处在人生尽头的暮年心境。

苏格拉底指出，重要的不在于把代为保管的东西归还主人，而在于以什么方式归还。玻勒马霍斯在这种情形下也只得提出一种归还的方式。但他建议的方式却更邪恶而非更善良："以帮助朋友、伤害敌人的方式"。这就是梭伦（Solon）曾经宣扬过的那种民众道德："对朋友温柔甜蜜，对敌人狠辣无情"；这也正是登山宝训要以爱的律法来克服的那种思想意识（Gesinnug）。对苏格拉底而言，必须以最犀利的辩证法来斗争的论题在这儿出现了。

[II2a. 332a－334b]

表面上苏格拉底是在冷静地寻求定义，事实上他是在暗暗地触及着最最艰难的问题：人们应该怎样生活。他把前面的那个定义转变为第二个定义，即："给予每个人以与其相称的东西"（*τὸ προσῆκον ἑκάστῳ ἀποδιδόναι*）。这个定义（Definition）差不多相当于《拉凯斯》中的第二个定义（*φρόνιμος καρτερία*【译按】灵魂的坚忍），它比第一个定义有更大的普遍性，因此形式上也更好，而且流露出来的资本主义气息也更淡薄。但这个定义潜在地包含着——或者说至少可能包含着——那种必须被摧毁的思想，即：人应该伤害他的敌人。究竟什么是"与其相称的"，苏格拉底与通常的意见总是不一致。这一点立刻得到了验证。苏格拉底举医术和烹饪术为例，就像后面举农业和制鞋术为例一样，向玻勒马霍斯说明这一定义过于含糊不清，同时出其不意地向他灌输技艺

(Kunst)或者说有意识有目的地工作的概念(τέχνη)。于是，玻勒马霍斯说出了潜藏在这些词句后面的意思：正义就是“一门技艺，它分别给予朋友和敌人与其相称的东西，也就是利益(Nutzen)和伤害”(332d)。但这种正义究竟在什么行动中(ἐν τίνι πράξει)以及为了什么目的(πρὸς τί ἔργον)时才有效呢？由于玻勒马霍斯非常愚蠢地说“在战争中”，所以苏格拉底就必须把和平作为同等重要的领域补进去，从而就第一次依稀显示出一种苗头：要把公民生活纳入正义的领域来审视。然而，当问及正在寻找的正义在“什么方面”有用时，玻勒马霍斯的回答是，“在定契约与交往方面”(πρὸς τὰ συμβόλαια，333a)。这回答就其本身而言一点儿也不错，比如亚里士多德(Aristoteles)就认为，正义的一部分要涉及到交易关系(ἐν τοῖς συναλλάγμασι)(《尼各马可伦理学》V5，1131a1)。但是玻勒马霍斯在这儿的说法却完全是片面的，并且显示出他关于事物的习惯看法总是深深地浸着铜臭味。接着，我们就看到一场围绕着交往关系定义的小小冲突。苏格拉底想要的是一个更具普遍性的定义，同时它还要不带资本主义色彩。他提出“合作关系”(κοινωνήματα)的说法。对此，我们只要想到，在《高尔吉亚》中苏格拉底谈到天与地之间的协同合作(κοινωνία，507e f.)，就可以明白，在他看来这个词有多么深刻的意义。在苏格拉底看来，眼下重要的是，要越过一切以技艺上的共事为基础的单个的合作，把话锋转向那更重要的主题：城邦(staat)公民的合作。但事与愿违，玻勒马霍斯再一次把对话带向另一方向，又一次提出：金钱方面的合作。苏格拉底的这个谈话对手头脑中的资本主义精神太强，以至于让它遮蔽了一切其他关系，现在又一次明白昭彰地流露出那种资本主义因素。这种资本主义因素其实在对话一开始时就存在，苏格拉底一直试图避开它来探讨根本性的问题，结果还是徒劳无功。

不过现在苏格拉底不耐烦了，于是就以最锐利的诡辩术(Sophistik)作武器，紧紧抓住对手所作的狭隘的肯定回答为突破口。

既然正义与保管有关，那么就存在一种金钱变得没有用的情形。由此可得，当使用金钱时，正义就是没有用的；当不使用金钱时，正义才是有用的。这一下苏格拉底又精神焕发了，所以他又迅速地向前推进一步：某一方面最优秀的看守者，也是这方面的最棒的小偷。既然这样，如果正义就是善于保管金钱，那么它必定是——一门偷窃的技艺。

最会说假话的人最会说真话，这一诡辩的悖论在《小希庇阿斯》（*Kleinen Hippias*）中已经得到阐述。在那儿，它委婉含蓄地表达了柏拉图非常独特的思想：最高明的认识必须包含对肯定与否定两个方面的处理，当然，如果它是真正的"知识"，那么它绝不会作违背善（das Gute）的事。明眼人立刻就能发现，这种思想可以非常方便地转用于正义。但是，当事物被使用时正义就没有用，只有当事物不被使用时正义才有用，这样一种夸张的表达方法或许向人们暗示：在人们只会从契约关系的角度来理解协同合作的层次上，像正义这类高贵的事物根本不会凸现出来，也就是说，正义必定寓居在高贵得多的层次上，是那儿的协同合作。我们猜想，这就是那些悖论所要传达的信息。不过，这些悖论首先并且特别地表明，当与某些对手谈话时，苏格拉底可能会从某个时刻起不再那么严肃，因为他必须证明他们是"荒谬的"。如果人们在人生的重大问题上只是留意于碌碌营生，而且还犯有一个原则性的错误，即念念不忘伤害敌人，他们就走向了这种荒谬性。而这种原则性的错误最终又一次被清楚地表述出来（334 b5）。

苏格拉底顺利达到目的，他的对手坦承自己糊涂了。换句话说，这表明：与苏格拉底相反的见解所依赖的前提，本身就不清楚，它自在的就是混乱不堪的。然而，令人惊奇的是，尽管如此糊涂困惑，玻勒马霍斯居然还持有那一坚定不移的信念，还坚持说出这句话：正义就是帮助朋友，伤害敌人。可见，这就是最蒙昧而顽固，与苏格拉底最为敌对的观点，也是苏格拉底必须要摧毁的观点。

[II2b. 334b－336a]

摧毁的行动表现在两次攻击中。第一次是针对玻勒马霍斯将全部问题归于主观看法的论点。当我试图把好与坏的客观概念用于朋友和敌人时，由于我可能会出错，所以事实上就有可能导致如下结果：我伤害了好人而帮助了坏人。事实上，玻勒马霍斯承认这个说法"不对头"，而且同意相反的说法要"好得多"。由此可见，他并非完全缺乏伦理判断的能力。他赞同苏格拉底确定的准则——这一点在《吕西斯》（Lysis）中将有详细论述（参见Arnim 101）——即，朋友必定是好人，敌人必定是坏人，至少在主观判断中是如此；而且他还意识到伦理是有层次的。但是，当玻勒马霍斯觉得，如果他在朋友的定义中加上"不仅看起来好而且是真正好"，就可以避免苏格拉底的结论时，这"看起来（Schein）"与"是（Sein）"的并列使用就表明，他基本上不理解何为"真正是"。

然而，最危险的观点尚未被摧毁。摧毁的过程是通过苏格拉底的第二次也是最强有力的一次攻击完成的。苏格拉底证明，人决不可以伤害人，一个公正的人决不可能伤害任何人，因为这在定义上是自相矛盾的。这样，我们就触及到了那些最最重要的见解中的一个，这些见解在《高尔吉亚》中会有进一步的研究，并给出更深刻的理由。[①] 而在这儿，以简明扼要并且高度抽象的方式阐述了理由，使得存在论上的不可能性表现为逻辑上的不可能性。由于伤害所损伤的是事物固有的特长，所以受伤害事物的本质就变弱变坏。而公正则是人的特长，人的美德。正如一个人不

① 当Adam在注解355b时评论说："这章只在与玻勒马霍斯的讨论中才包含着关于永恒的伦理利益和价值的成分"，他其实没有弄清柏拉图的对话录和学说论著之间的差别。

能借助他的良善（Gutsein）使别人变坏，因为这与善的本质相抵触；[1] 同样，一个人也不能借其公正使别人变得不公正，因为这也与公正的本质相抵触。所以，公正的人从本质上说就不可能伤害任何人。在这种看来是小题大做的推论中，正义就扩展为美德，因而就摆脱了玻勒马霍斯的狭隘理解。而“伤害”的概念，也必须依照苏格拉底的深度，以一种迄今为止闻所未闻的方式来考察。这样，那看起来像是诡辩的论证，就完全成为一种真知灼见了。因此，只有在一种情况下可以说我真正地伤害了某人，这就是：我夺走了他灵魂中固有的美德（*οἰκεία ἀρετή*），也就是那内在的秩序，它在《王制》中被视为正义的本质。因此，美德就其本质而言不能伤害任何人，相反，它只能再次引生美德。玻勒马霍斯最终不再顽固，举手投降，赞同苏格拉底的观点了。苏格拉底最后总结说，伤害敌人这句话实在不可能是西蒙尼德或其他先哲的主张，它更可能出自一个自以为有权有势的富翁之口（*μέγα οἰομένου δύνασθαι πλουσίου ἀνδρός*）——他在此还列举了一些当权者的名字——如此一来，财阀统治的观念（Gesinnung）与独裁的观念有多么接近，就变得昭然若揭了。这也是古希腊的实情：富裕滋生傲慢。如果我们考虑到，玻勒马霍斯已经很好地演完了他的角色，该轮到忒拉绪马霍斯登台的话，这儿就还包藏着特别的含义。我们从一个层次登上了另一个层次，在刚刚越过的层次上，苏格拉底碰到的是一个富有而不必担心他的金钱的普通人，而接着就来到了距苏格拉底最远的层次，那儿站立着“僭主式（tyrannische）的人”。

---

[1] 14 335 d7 中的*τοῦ ἀγαθοῦ*是*ὁ ἀγαθός*的第二格（比较 d1 和 d9），而不是像 Arnim 102 所以为的那样，是*τὸ ἀγαθόν*的第二格（【译按】前者指“好人”，后者指“好的东西”）。不过在这儿他倒是完全正确地感觉到了绝对善（Agathon）的临近。

[III. 336b－338b]

忒拉绪马霍斯，著名的演说家，修辞学的奠基人和专家，号称"不羁的斗士"，在柏拉图看来——我们不知道他基于何种历史缘由[①]——就是这种"僭主式"类型的代表。他综合了修辞—诡辩与僭主独裁两种特征，因为柏拉图认为，僭主统治是从修辞—诡辩的土壤中生长出来的。在《高尔吉亚》中，柏拉图把这两种特征分开来，高尔吉亚表现为修辞专家，而卡利克勒则作为权力意志的代言人。在这儿，忒拉绪马霍斯刚一出场，就显示出他是卡利克勒精神上的亲戚，一个非常粗暴的家伙，像头野兽一样打断了谈话。确实，如果不是周围人的阻止——或者柏拉图安排对话的艺术才华——那么他早就闯入对话中了。这位智术师在柏拉图的著作中始终如一地表现出反对哲学谈话的态度。他以为，提问要比回答容易（336c）。他有正确的答案，确切地说，不是正确的，而是"更高明的"（337d），或者叫"非常精妙的"答案（338a）——类似于《普罗泰戈拉》（347ab）中的希庇阿斯，对当前讨论的话题还准备好了一篇成熟的演说。忒拉绪马霍斯的发言完全是诡辩式的。他刚一开始就给苏格拉底立下规矩，不许如何如何回答（336cd）。有趣的是，在那些禁用的概念中，他特别把有用或有益——竟至于以四种不同的表达方式——罗列出来（336d 1.2），但后来（338c）在他自己的

---

① 参看 G. M. A. Grube, "Thrasymachus …", AJPh. 73, 1952, 251。下面这个论断："……柏拉图的……令人难忘的描述仍然是不成问题的，但应该受到相当的限制，如果我们想起 Athen. XI 505 cd 中对柏拉图充满敌意的批评：柏拉图诽谤忒拉绪马霍斯，这个卡尔凯顿（*Χαλκηδόνιον*）的同名智术师"。柏拉图常常用真正的名字开一些严肃的玩笑，比如《普罗泰戈拉》316a，《斐多》80 d ff.，《塞亚格斯》（Theages）122d 以及《克拉底鲁》（Kratylos）的很多地方。此外参考本书 61 页（【译按】本选集未选）和 E. Salin, Platon, Gastmahl, Phaidros, übertragen und eingeleitet (Basel 1952), 22 ff.。柏拉图在这个问题上仍处在广泛流行于全希腊的一个传统中：亚里士多德《修辞学》II 23, 1400b16 ff. 指出，这种玩笑是修辞式三段论的一种形式。

定义中又采用了这个概念。智术师们有些典型的特征：把苏格拉底的嘲讽误解为有意藏拙（337a）；贪婪而又虚荣，想立刻就得到报酬和颂扬（337d、338c）；以及“他好像澡堂的伙计，把大桶的高谈阔论劈头盖脸浇下来，弄得我们满耳朵都是”，然后就打算扬长而去，不想对他的观点作出解释（344d）。

[III2a. 338c－339a]

与玻勒马霍斯不同，忒拉绪马霍斯开始就提出他自己的论点。在这点上反映出二者的不同。玻勒马霍斯精神与道德上软弱无力，而忒拉绪马霍斯则在思维（Denken）与意欲（Wollen）上生机勃勃。“正义就是强者的利益”这一著名的论断，表达出这种思想意识：彻底斩断正义与人们普遍接受的行为准则、与善之间的关系，从而使得当人们还是被压迫者时，可以随机应变，当人们成为压迫者时，则可以无所不为。忒拉绪马霍斯的表述言简意赅，很难马上就揭露其本质。于是苏格拉底就故意曲解，迫使他不得不更详细地阐述自己的观点。由于“强者”总是显现为城邦中的统治人员，所以公正的概念就褪去了商业气息，进入了城邦的政治领域。[①] 前面已经说过，我们眼下站在距离苏格拉底最远的层次上，现在我们必须补充说明：从一方面看，苏格拉底又更接近这个最偏激的对手，而非那个温和的中间派。因为僭主式的人比有钱人更有政权意识，而且他越是滥用这意识，它也就越强烈。

[III2b. 339a－342e]

苏格拉底由“利益”一词开始反击：他在这一点上赞同忒拉

---

① 亚里士多德《尼各马可伦理学》V 3，4 确定了δικαιοσύνη（正义）一词的各种用法。广义上，δικαιοσύνη ἀρετή（德性）；狭义上，这个词关涉到荣誉、安全……其动机是获利的快乐。广义的用法差不多就是柏拉图的苏格拉底的用法，狭义的用法，唯有玻勒马霍斯知道。

绪马霍斯，尽管片刻之前忒拉绪马霍斯自己还特别禁止苏格拉底用这个概念来下定义（336d）！但“强者的利益”又是什么呢？正如在玻勒马霍斯层次上的对话已经表明，朋友与敌人的概念决不会导致客观判断，与此类似，这儿指出，“强者的利益”也完全是主观意见决定的事。在那儿，玻勒马霍斯试图通过往定义中加上“看起来”来跳出苏格拉底的陷阱（344c），结果反而也在形式上承认了主观性。在这儿，忒拉绪马霍斯作了更加激烈而顽强的抵抗。柏拉图用一小段幕间插曲，清楚地刻画出忒拉绪马霍斯既是一个激进分子，也是一个精明的对手。在一小段时间内，柏拉图让玻勒马霍斯与克勒托丰分别代替苏格拉底与忒拉绪马霍斯发言。在这一前哨战中，克勒托丰真的是想把主观性的表达方式（ὅ ἡγοῖτο ὁ κρείττων αὐτῷ συμφέρειν【译按】强者认为对自己有利的事，340b）引入定义中。但忒拉绪马霍斯是位大师，比他的追随者要更富洞察力，因此他拒斥这种主观化倾向，要求严格使用“强者”这一概念，主张强者之为强者，正如工匠之为工匠，贤哲之为贤哲一样，不可能犯错误。这样，看起来——当然只是看起来——就挫败了对这一命题进行主观化的企图，对此，忒拉绪马霍斯自己也沾沾自喜，狂妄自大，竟至于听不出苏格拉底言外的讽刺意味。

贤哲或者统治者不可能犯错，因为在看起来犯错的那一刹那，他就不再是贤哲或统治者了；这一论点完全可以用来取消主观性——虽然忒拉绪马霍斯的意思是：一个并非“名副其实地是他自己”的人，不必为他所犯的错误承担责任。但是，如果把这个论点前后一贯地推到极致，就会得出苏格拉底—柏拉图的结论：统治者和贤哲不可能犯错误，因为他们拥有知识。柏拉图笔下的苏格拉底本可以完全赞同忒拉绪马霍斯的说法，“真正的统治者总是作对他有利的事，这就是正义”，然后把每一个词都按照苏格拉底的意思来解释。但是，对忒拉绪马霍斯这种人，人们应该采取以其人之道还治其人之身的办法。确实，人们应该下严格的定义

(τῷ ἀκριβεῖ λόγῳ, 341c、345c)。这样，医生作为医生，舵手作为舵手，就只能使用一种东西：他们的技艺。因此技艺也只能为一个目的而使用：使技艺所服务的对象完善。没有一门技艺所关怀的是增进使用技艺的人的利益，所以，“强者”的技艺所关怀的是，增进这门技艺所治理的对象的利益，因而也就是增进“弱者”的利益。因此，城邦的统治权只能被统治者用来为弱者服务，而正义其实就是弱者的利益（τὸ τοῦ ἥττονος συμφέρον）。

不过我们要小心，不要以为这段文字真的就是柏拉图的伦理或政治学说，以为柏拉图真的从某种“社会”思想出发，来宣扬正义的本质在于弱者的利益。苏格拉底只是为了反对那种危险而过激的说法，才借助于不完全归纳，加上一些迷惑人的花招，推论出这种似是而非的相反论断的；对于这些花招，忒拉绪马霍斯虽然很不情愿，却还是暂且举手投降了（342c10、d2）。柏拉图从来不曾把被统治者的利益作为追求的目标，他追求的一直只是整体的利益。[1] 不过，我们看到，在面对着主观性带来的危险时，真正的统治已经变成了一门“技艺”，或者一门“知识”（342cd），而统治者则“在严格意义上”成为具有那门学问的人。

[II3a. 343a－345b]

一个似是而非的悖论被另一个似是而非的反论驳倒了。但忒拉绪马霍斯有理由觉得自己的立场并没有被撼动。因为这不是一个命题的问题，而是像苏格拉底自己在后来所说的那样，是关涉到我们人生道路（βίου διαγωγή，344e）的问题。忒拉绪马霍斯详细描绘了“不义的”生活，它是怎样的，人们又是怎样看它的。在反击苏格拉底最后的似是而非的悖论时，忒拉绪马霍斯首先指

[1] 《王制》IV 420b“在建立我们的城邦时，我们关注的不是某一特别阶级的幸福，而是作为整体的城邦所可能得到的最大幸福”。在这件事上，利益和幸福之间的区别被弃置一边了。

出，经验与其相左。没有一个统治者或者牧羊人立意要增进被统治者或者羊群的利益。从这经验出发，他进一步直言，哪怕在一些鸡毛蒜皮的小事上，不义的人，也就是精明的强者，也比那些正义的人，即头脑简单的弱者更占便宜。然后他把这一经验推广到极致，称"僭主（Tyrann）"是"不义的人"的完美典型，并把一切钦佩溢美之辞堆砌给他。对于僭主，人们不要再说什么违法犯罪这类词了——"不义（Ungerechtigkeit）"事实上只是奴隶人群表达懦弱道德的词汇，人们应该以"幸福的（Glücklich）"和"无限快乐的"（*εὐδαίμονες μακάριοι*）这样悦耳动听的词来取而代之。因此，这就证明不义在其最高形态上要比它的对立面更强有力（*ἰσχυρότερον*）。这个结论再次重申了"强者的利益"这一主题，好像它从未受到苏格拉底的诘难一样。

接下来的对话，柏拉图在把它们编入《王制》的长篇巨制中时已经修订过了。①

① Wilamowitz II 182 ff. 已经指出，347a－348b 格劳孔的插话就是修订过的，因为在《忒拉绪马霍斯》中，必须强迫好人去统治的论点，既不是真正地从讨论中产生的，也没有得到施行。这个论点只是通过对比僭主的贪求统治才形成的，而且直到第七卷才又重新谈起，因而它明确地指向了那一卷。347d 也是这儿唯一暗示理想国家建立的段落。但这些还不够。至少从 345e 开始的整个一节是统一的整体。"没有一个人自愿地想作统治者"这个主题已经在那儿出现了。苏格拉底这段话的开头部分是不是属于原始的对话录，还不确定，虽然它提到忒拉绪马霍斯发言的开头，但没有给出什么新东西，正像那儿明确地提及的那样（"让我们回头考察一下先前的辩论"345bc），只是说了前面已经处理了东西。因此，从 345b 直到 348b 的整个段落必然都属于新修订的范围，但这个问题上还留有疑问：这节的开头和结尾——它们清清楚楚地突现出来——是否还是原初结构大厦中的一块砖瓦。很可能就是从原初结构中产生了 348ab 中的意见，它的目的不是想要以一个发言反对另一个发言，而是要通过辩证的方法取得最终定论——在研究中寻求相互同意（*ἀνομολογούμενοι σκοπῶμεν*）。

[III3b. 348b－354a]

不过，无论如何，以下两点还是保留了原来的结构：苏格拉底迫使原本以智术师方式进行对抗的忒拉绪马霍斯采用辩证的方法讨论问题（345b、348b）——确切地说，"从头开始"（ἐξ ἀρχῆς）[1]——以及此后经过三次攻击打败了他。

[III3b1. 348b－350c]

苏格拉底一开始就让忒拉绪马霍斯声明，在他看来，不义又聪明又好，尤其是"彻头彻尾的不义"（τελέως ἄδικος）；忒拉绪马霍斯意指的是僭主，而不是偷鸡摸狗之辈。这是一个有内在逻辑一致性的价值体系，正因为这样，所以如果苏格拉底指出它可能存在着逻辑上的不一致，就能兵不血刃地解决战斗了。因而，如果忒拉绪马霍斯宣称，不义虽然是坏的，但却是有用的，问题就了结了。这就暗示了一种中间立场，就是《阿尔基比亚德》（Alkibiades）（113d以下）中的阿尔基比亚德和《高尔吉亚》中的波卢斯（Polos）持有的立场。[2] 忒拉绪马霍斯的逻辑一致，反衬出了他立场上的摇摆不定，就像前面反衬出克勒托丰的立场随苏格拉底而变一样。苏格拉底面临一场艰苦的搏斗（前面所述显明了这一点），不过他会应付自如的。

第一回合的攻击立刻就击中了对手的要害。不义的本质就是"贪求"，就是贪得无厌。僭主的本质就是无节制的贪求，无

---

[1] 与《普罗泰戈拉》333d的一致程度还要高于同《高尔吉亚》474c的一致程度。这符合我们——也就是说如今被广泛承认的——对《忒拉绪马霍斯》在全集中的定位。

[2] 有可能这个立场首先出现在伟大的《王制》中，因此它是在《高尔吉亚》之后的。但同样也有可能，这个立场就首先出现在这儿，而《高尔吉亚》中的波卢斯角色是从它发展而来的。

止境的权力意志。这一点忒拉绪马霍斯已经阐明了。现在，苏格拉底迫使他承认：正是出于知识的本质，有知识的人不会贪求胜过（πλέον ἔχειν）别的有知识的人，只想胜过无知的人。在这儿称之为知识的“贪求”（Pleonexie），因为它与僭主的贪得无厌正好形成辨证对立的两个极端。[1] 从愚昧（Unwissenheit）和无知（Nichtwissen）的本质中产生了相反的贪求。现在就很清楚了，正义可与另一个正义共处，而不义则完全不承认他者的权益，越不义，则越不能承认，至少它毫无节制地贪求一切。由此可见，不义处在愚笨的一端，或者说——因为忒拉绪马霍斯还没有进一步赞同苏格拉底著名的“知识伦理学（Wissensethik）”立场——恶（Schlechtigkeit）的一端，而正义则处在知识或善的一端。

[III3b2. 350d－352c]

第二波攻击瞄准的是所谓“强而有力”（δυνατώτερον καὶ ἰσχυρότερον），这是忒拉绪马霍斯加给不义的称号。为什么要攻击它呢？因为经过第一番较量之后，现在仍然可以这么说：虽然正义又好又聪明，但还是不义的人“更强有力”。苏格拉底暗示，他可以根据前述论据进行反证，也就是说，以更深刻的见解阐述什么是更伟大的强而有力（这种思想他将在《高尔吉亚》中同波卢斯对话时进一步发挥），但在这儿，他从另一个方向上展开了进攻。可以想象，不义在其极端情形下，不可能导致任何行动。因为甚至那些违法犯罪分子，也只能在他们恰恰不是违法犯罪分子的那一方面展开合作，也就是说，他们即使在合

[1] 当 Zeller II 14，605 论断说，这个本身正确的思想由于使用了πλεονεκτεῖν这个语义模糊的词而丧失了清晰明确性时，他是以教科书的清晰明确性为判断标准的。柏拉图本来能够保持这种清晰明确性，但他知道通过这种多义的模糊性能把问题深化引向深入。

伙作恶时也一定是好坏参半的（ἡμιμόχθηροι）。同理，单个人行动的情形也必定一样，因为正义是灵魂内部的某种东西，它决定灵魂的结构（在《王制》中，柏拉图将阐明，这就是决定“灵魂各个部分”秩序的东西）。[1]

[III3b3，352d～354a]

第三次攻击的目标是关于“幸福”（εὐδαιμονέστατον【译按】最幸福的）的说法。为什么要反对呢？因为幸福是一切行为的目的，是生命（Leben）的最后目标。但在这儿，或许还有人不理解幸福是什么。每一事物都有它特有的美德，这种美德就在于完成它特有的“功能（Werk）”。因此，灵魂的根本美德就是它的公正，正如前面已经指出的那样（350c），公正、知识和善在一边，不义、无知和恶在另一边。所以，当灵魂是好的、正义的（人们也可以说说是“真正的”灵魂）时，它就会完成它的功能，就会生活得好（εὖ βιώσεται），就会是幸福的——同一件事的两种说法。

因此，在反对这个僭主生活方式的代表时，苏格拉底首先确定了正义属于善和知识的领域；其次，阐明它是灵魂的强而有力而不是灵魂的虚弱无能；第三，证明是它而非它的对立面才带来幸福。最后，苏格拉底声称，我们偏离了原来讨论的根本问题：“正义究竟是什么”。我们知道，这种富有讽刺意味的总结出现在由《拉凯斯》和《卡尔米德》（Charmides）（以及后来的《美诺》（Menon））等构成的一组对话中，被认为是“苏格拉底的无知”

① 这一节最后走向城邦和个体灵魂之间的相似性，因此其中许多部分可能是经过修订的。但它不可证明，比较 Wilamowitz II 184 对这个问题的暗示，及 H. Fuchs，Augustin u. d. antike Fridensgedanke，（Berlin 1926），117 ff.

的具体标志。[1] 尽管如此，正义的地位现在确实是变得清楚了，它的对立面所妄称的权利被否定了，而且进一步研究和探讨的空间也被勾勒出来了。此外，还有一点清晰凸现出来，即正义是某个东西。这样一来，"正义自身"就是下一步要讨论的主题了。因为如果人们还没有考虑好答案至少可能会是什么，就不可能以如此言简意赅的方式对这个结论发问。

在所有那些找不到定义的对话中，唯独这一篇被柏拉图回炉重铸，作为构建理想城邦的开场白。虽然其他那些找不到定义的对话也为柏拉图的这篇代表作提供了一些思想线索，但毕竟还是对正义的追求，为柏拉图最深切的心愿（写一部政治著作），开辟了一条光明大道，因此它最终成为这篇政治著作的第一章。

二 《忒拉绪马霍斯》的插入：充满敌意的反对力量

[I A，卷 I][2]

我们可以把柏拉图的《王制》比作一个按照杰出的统一规划逐步建设起来的城市，而且它还吞并了郊区古老的定居点。打这个比方的前提是一个今天或许只有少数人反对的假设，即：《王制》的第一卷本来是柏拉图一篇早期对话，柏拉图至少曾对它有过详尽的规划，不过很可能没有写下来，而今天人们差不多一致同意称之为《忒拉绪马霍斯》。它被我们归入"寻找定义而不得

---

1. 但是，总的来说，这种严格的布局，以及这个结局同那组找不到确切定义的对话的结局之间的类似，让我们不能赞同 Wilamowitz II 185 的观点：它可能有很多的随意删减和修改。

2. 【译按】原书的边码，下同。

的对话”之列。[1]如果有人称这是无法证明的假设而加以拒绝，那么他马上就要面对两个更加棘手的问题：第一，为什么柏拉图在写作一系列得不到确切结果的对话的那段时间，探究了其他各种“美德”，却恰恰没有探究“正义”；第二，如果《王制》开篇部分写于柏拉图创作的巅峰时期，那么柏拉图就能够或者愿意采用后期的写作方式，来确定写作大纲和语言形式，但为什么他没有呢。

此外人们还考虑到如下因素：一开始的场景与《会饮》(Symposion）的开头很相近。两次都发生在城外的港口，《会饮》是在法勒伦（Phaleron），这儿是在比莱乌斯港；两次人们都要到雅典去（*πρὸς τὸ ἄστυ*《王制》327b；*εἰς ἄστυ*《会饮》172 a2）；两次都有人从后面远处呼喊（*πόρρωθεν*，*ὄπισθεν*《王制》327 b2.4；《会饮》172 a3），并且要求等一下（*περιμεῖναι*《王制》327b3；*οὐ περιμενεῖς*《会饮》172 a5）。接下来的对比更强烈了：阿伽松(Agathon）为庆祝他的悲剧获奖，在雅典他自己的家里举行庆典，

---

[1] 参看卷 II[2]第二章。可以比较 F. Dornseiff，“Platons Politeia Buch I”，Hermes 76 1941，111 ff.“第一卷叙述的是早期对话”——确实，因为它具有早期对话的形式；“关于‘国家’的讨论从第二卷开始”——这与我的观点不同。Shorey 以为，不可能做出最终定论，见 Plato，The Republic（Loeb Ed.）I p. XXV。**新的版本与翻译**：Jowett and Campbell，Oxford 1894；J. Adam，Cambridge 1902；Shorey，Loeb Edition，New York 1930；Otto Apelt7，Ph. B. 80，1941；E. Chambry - A. Diès，Platon Budé VI - VII，Paris 1940 - 1948；I. M. Paton - M. Fernando Galiano，Madr. 1949。**解释**：R. L. Nettleship，Lectures on the Republic，London 1897（letzter Neudruck：1958）；Barker，Kap. 8 - 10；Jaeger II 270 ff.；R. G. Hoerber，The Theme of Plato' s Repubic，Saint Louis，Misouri 1944；Gauss II/2，Kap. III - V；N. R. Murphy，The Interpretation of Plato' s Republic，Oxford 1951；Stanka 146 ff.；Sinclair 143 ff.；W. ch. Greene，“The Paradoxes of the Republic”，Harvard Studies in Class. Philol. 63，1958，199 ff.。书目：Shorey 557f.；Geffcken 注 93；Leisegang 2450 ff.；Rosenmeyer 188f.。

而这篇关于国家的伟大谈话发生在港口，在富有的侨民“战争”①家中 我们可以大胆推测：柏拉图本来不太会在这个港口的一个移民家中谈论爱，同样也不大可能考虑在这种场景下来构建真正的国家——如果这个场景不是以已经确定给《忒拉绪马霍斯》的话 因为与这个从博斯普鲁斯（Bosporus）来到雅典的客人，一个非道德主义者交锋，不可能有更合适的场景了，所以柏拉图就保留了这个场景，把这场战斗作为这部伟大作品的开场白。他甚至还保留了对话的时间背景，即对话发生在傍晚时分，虽然如此一来，如果我们推算下去的话，整部对话就必定要延续整个晚上，直至第二天白天才会结束了。② 后来的作品《礼法》，柏拉图就让它从早晨开始——这就自然得多了，甚至他自己也会这么说的。因为那时他在创建真正的国家，所以同本篇相比，时间与空间之类的问题就显得无足轻重了，而如果没有一个先在的并一直持续下去的斗争的话，本篇的结构安排也毫无意义。

《忒拉绪马霍斯》的对话充满了激烈的战斗。从全书的第二卷开始，真正的戏剧活动才通过那种心平气和的讨论逐步展开的，也只有在这种平静的讨论中，国家结构才能被有效地描绘出来。第二卷的开头极具特色：亟待克服的敌对势力借格劳孔和阿德曼托斯——柏拉图的两位哥哥——之口展现出了新的形态，而这两兄弟却与忒拉绪马霍斯完全不同，他们实际上并非敌对者，他们只是更新了后者的论证（logos）（358 b7），此外还加上了其他一些众口相传的有关正义和不义的论证（358c，362e）。之所以会有

① 【译按】Polemon，希腊语意为“战争”，玻勒马霍斯（Polemarchus）名字的希腊语含义为“战争的领导者”，此处有双关含义。

② 参考 Arnim 73；Dorothy Tarrant，“Plato as Dramatist”，Journ. Hellen. Stud. 75，1955，85。关于空间的象征意义，普罗克洛（Proklos）的解说极具启发意义。参见 Procli in Platonis Rem Publicam Commentarii ed. Kroll I p. 17

这么奇特的开头，最重要的原因在于，真正的战斗先前已经打响了：必须同不义作斗争，以辩证的方法打败它，然后新的正义王国才能在讨论中创建起来。然而人们往往只是把它们当作先后的事实，没有充分理解它们的内在关联。忒拉绪马霍斯根本没有退出谈话，他后来偶尔的插话也提醒我们，他还在场。第九卷临近结束的时候写到（590c），最优秀的人——我们知道，最优秀的人是在其内部由神圣原则统治的人——必须统治那些卑贱的人，就好像士人必须统治奴隶一样，但不是像忒拉绪马霍斯所意指那样去伤害奴隶，而是要帮助他们提高自己。如果说在这个地方，好像已经看不出来还有什么对立了，那么别的地方会纠正我们的看法。在第六卷中写到（498c），苏格拉底的要求——不是年轻人而恰恰是老年人必须作哲学研究——会遭到听众的反对，而忒拉绪马霍斯将是其中最起劲的反对者。在《高尔吉亚》中（484c），卡利克勒，这位由更早的对话中的忒拉绪马霍斯发展而来的主张强权的人，就反对苏格拉底，声称只有年轻人可以"研究哲学"，成年人必须坚定不移地过政治的生活（politische Leben）——人们如此称呼的那种生活！因此，《王制》恰恰在这一节中公开称忒拉绪马霍斯是敌对者，这绝不是巧合。我们可以补上论证说，因为苏格拉底的要求反对了那些人的观念，即政治就是通常的争权夺利。所以后来在第八卷的开头（545a）说，我们应该考察国家体制（Staatsverfassung）的较差的形式，因为这样就能按照纯粹的正义和纯粹的不义所导致的幸福和不幸的程度，对它们做比较与评判了。直到那时，我们才能正确判断，应该选择正义，还是像忒拉绪马霍斯那样选择不义。因此，当苏格拉底说，他与忒拉绪马霍斯现在是朋友，而且以前也不是敌人时，就只不过是一句含沙射影的讽刺罢了（498cd）。曾在忒拉绪马霍斯身上表现出来，又被克制、被消除了的那种敌对势力的敌意，其实一直都暗暗地存在着。柏拉图在其思想成熟后，没有认为年轻时的激烈战斗已经结束，相反，他认为那是稳步地进行建设的前提条件。这一点

清楚地表现在本书的艺术安排上：他让早期的、富有战斗气息的对话《忒拉绪马霍斯》作为他的《王制》的地基，或者以他自己的话说（357a），以这篇对话为开场白，并且还让这个最强劲的对手一直在场。然而，《王制》总的来说，决不是以矫揉造作的对话形式写的教材，而是真正的对话录，其原因不是别的，就是因为战斗的对话不只是建设性对话的前奏，而且还一直与它保持着稳定而持久的张力。[①]

[卷一 354b－348c]

添加的文字 先前[②]在考察《忒拉绪马霍斯》时，曾经剔除掉一段话，因为那段话肯定是柏拉图在把原来独立的篇章用作导言时添加进来的。现在我们要考察这段添加的文字对全篇结构有何意义。忒拉绪马霍斯毫不迟疑地借着苏格拉底的论证，以一段长篇大论（343b－344c）详细阐述了僭主制（Tyrannis）的本质，并且称颂僭主是最强大、最幸福的。正是在苏格拉底着手反击这一立场之前（348c ff.），出现了那一段添加进来的文字。这段文字以清晰明确的语句，令人惊讶地重提（*ἔτι γὰρ τὰ ἔμπροσθεν ἐπισκεψώμεθα*【我们刚才已经考察过的问题】，345b9）那场已经结束了的战斗，就是反对"正义是强者的利益"这个论点的战斗。苏格拉底那时曾经指出（341d）：每种技艺都力求完美地实现自己的本质（*τελέαν εἶναι*）。但它的本质的完美实现，就是它完成自己的特别任务（*αὐτὴ αὑτῇ τὸ συμφέρον σκέψεται*【它寻求自己的利益】，342b1）。医术如此，骑术如此，统治的技艺也是如此，因此它绝不可能以

① W. Müri，"Das Wort Dialektik bei Platon"，Museum Helveticum I，1944，162中写到，他在《王制》第一卷354b中，也即"那些作为《王制》第一卷和随后九卷过渡"的句子中，看到了"称柏拉图的一篇作品，也即所谓的《忒拉绪马霍斯》，为一篇'对话录'（*διάλογος*）的第一个证据"。

② 卷II2 58和284注15。

统治者的利益为旨归。现在，在这两段文字之间，这个观点被更新为：每种技艺都只是实现它自己的功用（ὠφελίαν ἰδίαν，346a6）。医术如此，航海术如此，统治的技艺也同样如此，因此，它绝不可能以统治者的利益为旨归。为什么在这儿还要以略有不同的词语和实例，踏上同一条道路呢？显然这是在为随即就要出现的令人震惊的怪论作铺垫。这怪论就是：没有一个真正的统治者是自愿去作统治者的（345e），他必定是由于报酬或惩罚才被迫去统治的。这话说得是如此激动人心，以至于在此之前还没有参与谈话的格劳孔请求解释清楚。这时苏格拉底指出：通常的报酬，金钱与名誉，决不是真正值得追求的，比如“爱财”（φιλάργυρον）和“爱荣誉”（φιλότιμον）两个词本身就带有谴责的意味。关于惩罚，前面已经讨论过，现在它被认为就是：被坏人统治。因此，如果一个国家全都是好人（πόλις ἀνδρῶν ἀγαθῶν εἰ γένοιτο，347d2），那么，就没有人会争着当官。但是这段话戛然而止，然后，反对忒拉绪马霍斯顽固立场的斗争才从头开始（ἐξ ἀρχῆς，348b8）。

不管统治者是谁，他们都一定是被迫违背己愿去统治的吗？比金钱和荣誉还要高的报酬是什么呢？我们只有在了解了《王制》后来的几卷之后，才能做出回答。那时我们就知道，统治者是哲人，报酬是知识之中的生命，爱智慧要高于追名逐利。问题是，有这样的统治者，这样的报酬与惩罚的国家，应该是什么样子呢？在这儿，它已经由“如果一个国家全都是好人”这个条件隐隐约约地暗示出来了。虽然是那么地依稀隐约，毕竟只是在第一卷的这个场景中，在面对着对僭主制的赞美时，真正的国家像海市蜃楼一样浮现出来，然而旋即又消逝得无影无踪。柏拉图的意图是，眼下还是把这真正的国家看作谜和问号，所以他插入了那段起连接作用的段落。通过插入这段文字，他就让早期的、可以说是平淡无奇的对话《忒拉绪马霍斯》蕴含了更为深刻的意义，而第二卷到第十卷就是要展开这个意义。

三 格劳孔和阿德曼托斯的发言：反对力量的新表述

[I B. 卷 II 358b－367e]

为了最终由正义转向正义的国家，柏拉图在第二卷一开头就让勇猛绝伦的（*ἀνδρειότατος ὤν*）的格劳孔对忒拉绪马霍斯的偃旗息鼓提出抗议。[①] 他重申那段话，恰恰是为了从反面表明，如果完全不考虑其他结果，正义和不义"本身"在践行正义和不义的人的灵魂中，究竟会有什么影响。阿德曼托斯接在他兄长之后发言。这样，那些要把苏格拉底打翻在地（*καταπαλαῖσαι*，362d8）的反对力量，就在这兄弟二人的长篇大论中集合起来了。这兄弟俩越是不把他们所说的观点作为他们自己的意见，苏格拉底就越是从中深刻地感觉到人性准则（Norm）的可怕堕落，这种堕落只有他才能医治。我们先概述这段话的内容，然后追问，它们是怎样从柏拉图早期的思想活动中产生出来的，最后研究这部作品如何借助这段对话来组织其结构的。

[卷 II 358b－362c]

格劳孔的发言 格劳孔的发言分三个部分。第一部分劈头就说，"从本性上看"，按其本质，行不义是好的，遭受不义则是坏的。进一步又说：（本质上）最好的事是，行不义而不受惩罚；（本质上）最坏的事是，遭受不义而又无力报复。这种原初状态通过对流行的道德的做谱系学的研究（*γένεσις καὶ οὐσία τῆς δικαιοσύνης*【译按】正义的起源和本质）得到证实。这种原初状态后来改变了，因为人们出于他们的虚弱而彼此间达成了协议

---

① Pohlenz 209 und vArnim 73 ff. 指出：在这儿，"建筑计划有一个细微的改变"，"至少一个训练有素的眼睛可以清晰地看出上下文的启转承合来"。因为格劳孔在第二卷开头所作的批评并不是完全合理的。

(νόμους τίθεσθαι καὶ συνθήκας)。人们称（ὀνομάσαι）这种协议所达成的状态为“正义”：人们既不行“不义”之事，为此也就不受“不义”之害。但是，如果有人有能力撕毁这种协定却不这么做，他肯定是疯了。

第二部分以古各斯和他的指环为例进行证明，并解释了这个证明：行正义只是因为软弱无力。没有人自愿行正义，都是迫于无奈（οὐδεὶς ἑκὼν δίκαιος）。（这就与苏格拉底—柏拉图所说的“无人自愿为恶”形成鲜明对比，其隐含的深意是：苏格拉底—柏拉图的荒唐怪论是对那种流俗意见的反抗）。因为每个人都相信，不义比正义有用，所以不义是“好的”。

第三部分以极端的方式描绘了两种截然相反的生活方式，即纯粹的正义生活和纯粹的不义生活，以便对正义和不义做出评判。不义的人被设想为拥有正义的名声，而且巧舌如簧，武力在握。正义的人除了正义之外，一无所有，甚至连正义的名声都没有。接着描绘了两者的命运：正义的人毫无希望地陷入一切能想象到的极端不幸中，而不义的人的命运正相反，他懂得用他巧取豪夺到的财物博得众人、甚至（按照我们在《欧绪弗洛》中得知的那种卑鄙想法）诸神的喜爱。因此，这种简单的幸福算术（Glücksrechnung）就表明，不义的生活比正义的生活要好得多。

格劳孔的这番话在柏拉图的作品中有其先驱。卡利克勒在《高尔吉亚》（482c ff.）中，就说过非常类似的话，而且我们看到，他的话又是从早期对话录中忒拉绪马霍斯的发言中发展出来的，而忒拉绪马霍斯的那番早期发言现在可在《王制》第一卷中看到（343b ff.）。[①] 这三次谈话都是锋芒直指有关正义与不义的

① H2 241f. 比较 H. Maier, Sokrates 243 ff. 毫无疑问，如果人们把握了这些话在柏拉图作品中的前后次序，就会看到这些话表现出的一些差异。在与 Friedrich Klinger 共事的几年中，他让我弄清楚了《忒拉绪马霍斯》、《高尔吉亚》和《王制》三部作品之间的关系。

流行但不真诚的评价，都宣称这些评价出自恐惧和软弱，三者又都把不义与幸福，正义与不幸连在一起。自《高尔吉亚》以来，习俗（Nomos）与自然（Physis）这一对概念就处在斗争中心，而且由于目睹了苏格拉底的命运，人们就更愿意接受幸福算术了。在《王制》中，可以听到《高尔吉亚》中的最强音，除了卡利克勒的警告之外，还有波卢斯给出的同一种威胁：难以忍受的折磨和痛苦的死亡。总的看来，格劳孔的话——它当然不是表达说话者的信念，而只是转述广为流行的看法——言辞上不如卡利克勒那么激烈，但是强化并突出了两种生活方式的对比，让它们“好像两座雕像一样”（361d）相互对峙。卡利克勒发言中的一个主题必须被删去，即：反对把哲学作为生活目标，赞成把哲学研究仅仅局限在青年时代的教育中。因为《王制》将要发展出详尽而系统的教育体系，所以这场战斗就必须留给那儿——也就是第六卷（487c ff.）——去处理，因此，它就没有出现在格劳孔的基本方向已经确定了的发言中（此处为原书61页）。

我们用来比较的这三段言论有一个共同的特点，就是在各自所在的整部作品结束时，总是回顾到相应的发言上。因为到那时，所有提出来的论点总是已经被驳倒了，而且反对这些论点的斗争，以及从一部作品到另一部作品广度逐渐增加的对立，支配了对话的结构。在《忒拉绪马霍斯》中，这种对立贯穿了该篇第二部分与忒拉绪马霍斯的谈话，最终以证明正义者“幸福”（Glückseligkeit）而不义者“痛苦”（Unseligkeit）为结束（354a，比较344b）。在《高尔吉亚》中，同一种对立贯穿了全部卡利克勒的对话，直到卡利克勒发出的恐吓——“你将不知所措，目瞪口呆”、“有人给你一个耳光，而不会受任何惩罚”、“如果你被拽上法庭，你就死路一条了”（486a ff.）——被苏格拉底重复了一遍，并因苏格拉底的信念而烟消云散之后，对立才归于消除。苏格拉底的信念就是：他完全可以杀了我，但他的行为将是不义的，因而是邪恶的（521b），而且苏格拉底又一次借助神话，把这个

恐吓还给了卡利克勒："你会在冥府的法官面前目瞪口呆、不知所措，也许还会有人打你耳光"（527a）。最后，在《王制》中，这同一种对立穿越了更广阔的空间：总的来说，它规定了从第二卷开始到第十卷结束的总体结构。如果说格劳孔发言的顶峰是比较了两种生活方式，并追问何处才能发现更大的幸福，那么，在第九卷的结尾，在指出善和幸福随着"错误的政治制度"的序列一步步地下降之后，这个考察就已经完成了。然而，在临近结尾时，在第十卷中（612b）又提到古各斯指环的比喻，并且还得出结论说，正义的灵魂必定行为正义，不管它是不是带着那枚指环。而且那儿还证明了，格劳孔曾预言过的正义者的命运：名声扫地的耻辱和痛苦的折磨（361e），倒更像是属于那些不义者的（613de）。[①]然后，像《高尔吉亚》一样，这本书也是通过有关灵魂死后命运的末日神话给出了最后的回答。

很显然，从一个阶段发展到另一阶段，不只是量上的扩张，而且还是结构上的丰富，层次上的增加。《忒拉绪马霍斯》最后一部分就是以正义与不义、强权与幸福的对立为基础的，而且只以它们为基础。这些对立在《高尔吉亚》中就已经存在。但在那儿，它们是两种生活方式的基础，即哲人的生活和政治演说家的生活。这两种生活方式在当前的国家中还会相遇。正义者的或者哲人的领域还没有扩展为王国，成为正义的国家。这一步将在《王制》中完成。《王制》合并了《忒拉绪马霍斯》，重新拾起了这篇对话中的原初对立，并以它为基础创建了两个政治体系：这

① 《王制》II 361e："我说得可能比较残忍"——《高尔吉亚》486c："如果我说得更加残忍一些"；《王制》："受到拷打折磨，戴着镣铐，烧瞎眼睛，尝尽各种痛苦，最后他被钉死在十字架上，死到临头他才明白，做人不应该做一个真正正义的人，而应该做一个看起来像是正义的人"——《高尔吉亚》473c："可能……遭受到拷打折磨，砍去肢体、烧瞎眼睛，受尽其他各种各样的折磨……虐待……被钉上十字架"。

儿的真正的国家（II－VII）和那儿的错误的政治制度（VIII－IX）不过《高尔吉亚》中的规模效益也没有被遗弃：这篇对话已经陈述了两种生活方式，而在真正国家的教育体系中，哲学的生活方式会有所改变，而演说家—政治家的生活方式则发展到错误的政治制度中，并随着政治制度的逐步堕落最终进入僭主的灵魂中，而“僭主的灵魂最不能做它想做的事”。[1]《高尔吉亚》中体现在卡利克勒身上的力量——或者说软弱无力——又一次出现了。

[卷 II 362e－367e]

阿德曼托斯的发言 格劳孔已经从非道德主义的看法——不是信念（Gesinnung）——出发，描绘了不义者的幸福和正义者的不幸，并且坚持，每种人都会有相应的结果。我们看到，在第九卷的结尾对这个看法作了回击，那儿证明，更确切地说，正义者才是幸福的，不义者是不幸的。但是，仅仅通过不义的结果来根除不义，这不能让柏拉图感到满意。只有当正义本身被证明为善、不义本身被证明为恶的时候，敌对力量才算是被击败了。为了给这个目标做准备，才出现了阿德曼托斯的发言。所以他必须在发言中要求作那种证明，同时还必须指出一个纯粹的正义和纯粹的不义都能在其中清晰地展示出来的领域，以便能够追问正义与不义自身的本质。因此，阿德曼托斯的话清楚地表现出另一股潮流：它收集了一些论证，这些论证虽不公开地赞美和支持不义，却暗地里鼓励不义，它们确实不可能走向格劳孔言论中的那种极端主义，但正因如此才流传极广，危害极大。

阿德曼托斯开头就说，人们习惯上对“正义”的赞扬，并不是基于正义的本质，而是为了正义的结果：人世间的名利和天上

---

[1] 比较《王制》IX 577e：“它最不能做它想做的事”——《高尔吉亚》466d：“因为它们不能做它们想做的事”。

地下的诸神的宠爱。还有另一种更为恶劣的方式（ἄλλο εἶδος，363e5）去看正义：正义固然“美”，做到却很艰难，不义虽然“丑”（αἰσχρόν），却可以轻松愉快地办到。无疑，美与丑在这儿是一种习俗（νόμος）上的判断。事实是，不义要比正义有用。诸神甚至也常常赐给不义的人以幸福，正义的人以不幸，好像他们竟是反复无常、可以收买一样。但是，年轻人必然会从这种先人之见中得出结论，没有“看起像是”的“真是”（das Sein ohne Schein）正义，没有任何意义。人们最好用富丽堂皇的美德外衣（σκιαγραφία ἀρετῆς）把自己包装起来，这虽然不容易，却也不是不可能，如果人们以修辞术为武器的话。人们就是不愿相信，诸神能看穿外表，识破伪装。因为——在高尔吉亚的《论非存在》和普罗泰戈拉的《论诸神》中明明白白地回响着这种声音——诸神或者不存在，或者他们存在但不关心人类，或者人类能收买他们，能够借助一些神秘的仪式，在遭到来世的惩罚前就获得保护。不管怎样，这表明，敬重“正义”的信念在内心深处已经动摇。在道德事务中，如果人们排除那些极少数生性耿直或者学识渊博的人士（θείᾳ φύσει ἢ ἐπιστήμην λαβών），那么，极大多数人所认同的原则就不过是：那些行为正义的人，只是些没有能力行不义之事的人。

对道德危机有多种多样的诊断。道德规范的瓦解，人性结构的混乱——难道人们不应该问，它的起因是什么？或者这样问更好：它的最明显且最可怕的反映和表现是什么呢？——源自于人们自己对诸神的观念。人们或者认为，人自身是微不足道毫无价值的，所以就干脆宣称人的存在本身就是虚无（Nichts）；或者把他们自己行为不端的责任推诿给诸神：诸神赐给人的礼物与人的善恶之间不存在必然的、不可改变的联系；可以用一些方法和仪式收买诸神，从而让人避开死后的惩罚。然而，真正造成这种错误信仰并且对道德混乱起推波助澜作用的，首先是诗人，这就是贯穿了阿德曼托斯整个发言的判断。赫西俄德教导说，“为恶之途平坦易行”（364d）；

西蒙尼德称，“意见胜过真理”（365c）。从古代的英雄起——他们不正是通过诗人之口在说话吗？——人们赞美正义、谴责不义就一直因其结果，而从不因其本质（366e）。最重要的是，那种危险的神学也是以这些诗人为依据的。人们可以通过神秘的仪式洗净所犯的罪恶，可以用献祭和祈祷来取悦神灵，对这些错误信仰，荷马、默塞俄斯和奥尔菲斯难逃其咎。因此，我们在这儿看到，《欧绪弗洛》中的运动汇入了《王制》中。苏格拉底反对那种伪神学的斗争，就是指控他的罪状之一（《欧绪弗洛》6a）。因此，反抗伪神学的斗争是以苏格拉底的命运为基础的，在柏拉图那儿它就是反对传统神话的斗争，这斗争贯穿了整部《王制》。

柏拉图的两个哥哥虽然表述了现存的危机，却没有丢失对“正义”的信仰，因此他们向苏格拉底提出迫切的任务，让他为正义奠定新的基础。因为老一代人中没有一个能够——要不然也不会出现这种新型危机——证明这种信念，即不义是最大的恶，正义是最大的善。很清楚，目光必须离开实际效果转向真正的存在：正义与不义本身究竟是什么？它们各自对人的灵魂产生怎样的影响，从而能证明不义是坏的，正义是好的？这个问题只有苏格拉底能回答，因为他耗费了毕生的精力来研究这个问题。柏拉图以特别强调的方式让他的两位哥哥说出这些话，借助这些话，就使对正义的追问以及对这个问题的回答——这就是整部《王制》所处理的问题——奠基在苏格拉底的生命之上。

如果说格劳孔的话承接了上文，那么现在阿德曼托斯的话就启发了下文，我们要问，阿德曼托斯的话是怎么从正义的本质这个问题出发，规定了整部作品的结构的呢？这个问题的答案出现在第四卷。在那儿，经过两次饶有兴味的研究，首先揭示出国家中的“美德”体系（427d－434b），然后是个人灵魂中的“美德”体系（434d－444e）。在这两个体系之内，“正义”都占据了最高地位，所有其他能力都以它为旨归。因为最终证明，正义就是把两个体系

中的每一个单独部分真正地结合在一起的严格秩序（Ordnung）。因此，关于正义本质的问题在那儿得到了回答。而且在这两次研究开始前，显然是特地而并非偶然地回顾了阿德曼托斯的话（367e）——人必须追问正义和不义的本质是什么，为了获得人生的幸福，人必须具有正义还是不义，"不论诸神和凡人是否知道"（*ἐάν τε λανθάνῃ ἐάν τε μὴ πάντας θεούς τε καὶ ἀνθρώπους*, 427d6）。

第四卷的研究从全文结构上看起了连接桥梁的作用。向前看：在第二卷中紧接在阿德曼托斯的发言之后，马上就提出了国家与单个灵魂之间的类似，并且主张两者之中的正义都要研究（368de）。然后，在第二卷到第四卷中着手建立国家，这个扩大了的"灵魂"，而且只是在国家已经发展到超出其必须的程度之后，才能开始在其中寻找正义：因为"美德"的体系出现了。向后看：阿德曼托斯的话中不仅谈到正义的本质，而且也谈到不义的本质。一旦人们了解了正义的本质，就可以追问不义的本质了，而且阿德曼托斯的话，"不论人们是否知道他是正义的"（*ἐάν τε λανθάνῃ ἐάν τε μή*, 445a2），也即"真是"决不依赖于"看起来像是"，也重新变得醒目，变得重要了。但是寻求不义的举动刚刚开始就在第四卷结尾暂时中断了，直到第八卷开头才重新提起。第八卷与第九卷讨论了灵魂的各种形式以及与其相应的各种国家形式，是如何由正义堕落到最不义的。然后考察活动聚焦在"内在的政治制度（Politeia）"（第九卷结尾）上，接着在第十卷中上升为注视永恒的灵魂。在那儿和在这儿一样，正义问题始终引导着考察的目光，而且最终（612b）目光又明确地落回到阿德曼托斯的要求（II 367d）上：人们必须追问正义是什么，而不要考虑"报酬和美名"。如果说阿德曼托斯曾说过，人能够在诸神面前瞒天过海（II 365c），那么，现在通过上升到真实存在者和善的领域，亦即神圣的领域，这已经被证明完全是一种妄想，与此相反，人们看到的总是：神异爱好人，憎恶坏人（X 612e）。

上面只是从一个方面揭示出阿德曼托斯的发言在全文结构中

的意义。阿德曼托斯的发言还激发出另一股强大的暗流，它不是以统一的特征贯穿整部作品，而是点亮了一些零星的插曲。如果说阿德曼托斯的发言贯穿着一种信念，即诗人们的危险的神学应对道德危机负责，（此处为原书第 66 页）那么，反对这种神学并因此——显而易见——反对诗歌的斗争，就完全是柏拉图的一个迫切要求，它体现在《王制》的每一个新的插曲中。

在第二卷中，这个迫切要求已经显现出来了。“护卫者”阶层刚刚出现，马上就提出一个不可能更早地被提出来的问题：护卫者的教育问题（376c）。这教育从神话，确切地说，从童话开始。

[卷 II，377a－379a]

开头总是最重要的 幼小的灵魂富有可塑性。因此，灵魂最早的食粮必须立刻由国家的缔造者来安排。但讲述童话似乎不在“政治制度（Politeia）”的规章之内。“神话”当然是有关诸神和英雄们的故事。而且“在这些大的故事类型中，我们将发现小的故事类型”。这样，对话第一次踏上了阿德曼托斯在发言中指出的那条道路，开始了反对荷马与赫西俄德的斗争。这两位诗人编造了“不真实的、虚假的神话”，与此同时，他们“撒谎还撒不圆”（可见也许这曾是他们的任务）。这些错误的神话有，克洛诺斯（Kronos）反对他父亲乌拉诺斯（Uranos）的行为，宙斯（Zeus）反对他父亲克洛诺斯的行为，这些行为恰恰为年轻人树立了极坏的榜样。《欧绪弗洛》的主题，我们在阿德曼托斯的发言中已经发现了，在这儿就变得更清楚了，而且以后还会碰到，因为苏格拉底禁止在我们的国家中讲述一切有关诸神反对诸神的神话和寓言。[①] 可是哪些神

① 比如 378c，“我们更不应该把诸神和巨人之间的战斗，作为神话故事和刺绣的题材”。比较《欧绪弗洛》6bc：“这些事情就像诗人们讲述的那样，像优秀的画家画在神庙里的那样，像在泛雅典娜节送到卫城迎赛会的大幔帐上刺绣的那样。”

话才是真正的神话，可以用来取代那些错误的神话呢？这个问题苏格拉底“现在”避开了（379a1）。在这个问题上也许可以参阅《王制》结尾的神话，或者参阅《蒂迈欧》和《克里底亚》。

[卷 II 379a－383c]

苏格拉底现在只是指出诗人创作真正的神话所必须采用的基本形式：神话的基本形式是讲述神之所以为神的知识（*τύποι περὶ θεολογίας*，379a5）。神是善的，这是第一个“原则”；神的形相不变，这是第二个“原则”。因此，所有让诸神成为坏事原因的神话，所有讲述诸神变换形相，尤其是示人以假象的神话，都在禁止之列。这些原则在整个体系中有何意义，我们将在后文谈到。在这儿可以清晰地看到，阿德曼托斯的发言已经在道德危机与诗歌及神学之间建立了非常紧密的因果关系，而现在立刻就掀起了反对伟大的希腊诗歌的斗争，要用关于神圣本质的纯洁观点取代诗歌中的原始观点。这场斗争是从教育事业开始的，并且是教育事业的前提和开端。

[卷 III 386a－392c]

反对诗人的斗争进一步展开。现在必须追问，在我们的国家中，作为教育的结果可以期望什么样的道德品质。每一个单独的品质，勇敢（386a）、严肃（*οὐ φιλογέλωτας*【译按】不爱笑，388e）、节制（389d）、不贪财（390d），都正好与荷马颂扬的针锋相对。荷马正好促进了相反的品质：通过对彼岸世界的错误描写宣扬恐惧，通过他的行为丑陋的英雄们宣扬各种放纵无度。

[卷 III 392c－397e]

但仅仅这些还不够。苏格拉底继续研讨文艺教育问题，于

是开始了讨论诗歌表述方式（περὶ λέξεως）的一章（在这儿人们也许愿意这么说）。他指出自荷马以降诗歌表现形式上的差异：富有诗意的叙述（διήγησις），模仿的也即戏剧性地表现（μίμησις），以及二者混合的形式。他首先问，是不是应该允许我们的护卫者享用模仿的形式，也即首先——但绝不是仅仅——使用这种富有戏剧性的诗歌呢，然后判定，赞成这个观点就违反了我们的建国原则：在每个人只允许从事一门职业的地方，在以培养好人（ἀνὴρ ἀγαθός，395d6）为最重要目标的地方，这种随着千奇百怪的角色特征变化而变化是被禁止的，相应地和声与节奏也必须避免激烈变化（μεταβολαί，397b6）。"因为在我们国家，人不是兼才，不是多才，在这儿每个人只从事一门职业"（397e）。

在这一大段有关教育学说的谈话中，以阿德曼托斯为谈话对象（376d－398c），这决非偶然。因为，反对诗人的战斗首先是在他的发言中作为一项任务出现的。这场战斗还要继续下去，虽然全书的大纲其实并不是根据它来制订的，但它作为插曲却贯穿了整部作品。

[卷 VIII 568 a－d]

在第八卷结尾描绘"僭主制的"国家体制时，出现一小段明确宣称为题外话（ἐξέβημεν，568d4）的插曲。一段悲剧的诗行——"以智慧之士为友的僭主是智慧的"——提供了一个机会重新强调，我们不会在我们的国家中接纳这些为僭主歌功颂德的悲剧诗人，但他们在其他政体（Staatsform）中会得到尊敬，而且政体离真正政体越远，他们的声望就越高，在僭主制中和民主制中他们的声望达到最高。很明显，这儿的思想体系中结合着柏拉图在雅典和叙拉古（Syrakus）的经验。就像不同类型的人分别被分派到各种不同的政体中一样，不同类型的诗人也被分派到相应的

政体中。而且人们根据悲剧与真正诗歌之间的距离来判断，诗歌现在怎样了，同时也根据僭主制与真正国家的距离来判断，国家现在处于什么状况。我们可以预料到，柏拉图会分配给真正的国家哪一种戏剧——悲剧还是喜剧。

[卷 X 595a－608b]

这个题目对柏拉图有多么重要，从第十卷开始的那一段长长的插曲中就可以看出来。在那儿，就在结尾的神话之前，又一次讨论了这个主题：模仿的诗歌以及新建立的国家对它的敌视。我们在前面已经试图指出，柏拉图在这儿很大程度上是在委婉地谈论他自己。① 我们必须看到，这段讨论确实是承继第二卷的讨论而来的，但何以会和那儿的讨论有本质上的区别呢。因为总的形势变了。首先，在这两段插曲之间矗立着一条向理念王国上升的道路。从而第二，层次分明的、系统的思想方式也变得清楚了。第三，完美的国家中的政治制度，以及作为它的类似物的人类灵魂中的政治制度也都展现在我们眼前了。因此，一切第二卷中还是临时的、经验性的因素，现在都获得了体系的坚固性。如果人们把握了这种等级序列：型相、现象世界中的事物、模仿这些事物的诗歌，那么，人们就会看到："悲剧诗人作为模仿的诗人，与王者和真实隔着两层（597e）"。② 如果人们还看见了知识的形式，那么，人们就会知道，这些模仿的艺术家对于他们在模仿中创造的东西的价值或无价值，并不像事物的制造者那样有"正确的意见"，更不用说像使用者那样有清晰的知识，他们最高程度上也只

---

① 卷 I2 125 ff.。另外可见 Jacques Maritain，*Creative Intuition in Art and Poetry*，New York 1955，64。

② 关于模仿的诗歌，参看 Hermann Koller，*Die Mimesis in der Antike*，Bern 1954。另外，参看 Gerard Else 的批评，"'Imitation' in the Fifth Century"，Class. Philol. 53，1958，73 ff.。

有影像一般的想象（εἰκασία，511e）。如果已经理解了真正的国家结构和真正的灵魂结构，那么人们就会知道，诗人越是“富有诗意”，他心灵结构中激情成分就会越强，而理智成分就会被削弱，他的内心的平静和内在的统治秩序也因此被扰乱了，而维持这种内心的平静和内在的统治秩序，却正是我们的唯一关怀。因此，在临近全篇的结尾时，又一次在读者面前对荷马作了系统的审判。其实，读者们早在第二卷中，读阿德曼托斯的发言时就已经猜到，“荷马”要为道德的崩溃负什么责任。所以，新建的国家必须“不义地”对待荷马，因为它负有恢复永恒正义的使命。

在《高尔吉亚》（502b）中，悲剧创作已经同吹奏箫笛、弹奏七弦琴、吟诵酒神颂歌一道，被划入奉承的技艺之列了。它被证明是修辞术的一种形式，而且还受到了同样的判决。因为它站在“欲望”的一面，所以它是哲学的敌人。《高尔吉亚》中各种势力和各种斗争都在《王制》中重新出现了，当然也包括反对悲剧的斗争。同所有其他斗争一样，反对悲剧的斗争也被引领到新的高度上。悲剧和它们的祖师爷荷马一样，站在败坏政治制度的那一面，所以它们也被列在黑名单上，禁止进入真正的国家。在《高尔吉亚》中只是短暂地提起的东西，在《王制》中却作为贯穿全书的重要线索，反复地提出来讨论，而这线索的根源就在第二卷阿德曼托斯的话中。

四　国家共同体的起源

［II 1. 卷 II 368e－376c］

最小的人类共同体产生于人的需要，因为人自己不能满足自身的需要。四五个以各自手艺相互补充的人，构筑了最原始的城邦，这是局限于满足最必需生活品的城邦（ἀναγκαιοτάτη πόλις）。接着城

邦增加了一些其他必不可少的、进一步相互补充的职业。但它还是简单的城邦，而且太简单了，以至于它优美而又略带戏谑意味的日常生活与节日的情景，引发了格劳孔的抗议。现在，它从"健康的"城邦（苏格拉底这样称呼它）、从"猪的城邦"（格劳孔这样咒骂它）发展成为第二个城邦，"繁华的"（τρυφῶσα）或"发高烧的"（φλεγμαίνουσα）城邦。新增加的那些职业很能表明新城邦的特点：音乐家、诗人、流浪歌手、装饰品制造者、保姆、理发师、厨师，总而言之，另一些技艺的代表，这些技艺在《高尔吉亚》（464c ff.）中已被称为"奉承的技艺"，并且把它们归因于快乐的原则。与《高尔吉亚》相比，医生在这儿（373d）处在更坏的社会中：在发高烧的社会中人们需要的医生数量要比在健康的社会中多得多，在健康的社会中根本没有提到医生。居民增加，土地不够了，于是人们开始抢夺邻居的土地。欲望和贪婪相伴相随，这一点《高尔吉亚》已经告诉我们了。因此战争出现了，而且战士或者说"护卫者"也随之作为一个特别的阶层产生了。现在的问题是，他们"必须"具备什么样的天性（Natur），才能成为"好的"护卫者。答案是，必须兼有"勇猛"与"温和"（πραότης）两种品质。

在这儿（376c），在开始讨论护卫者的教育问题前，在阿德曼托斯取代格劳孔成为很长一段时间里的谈话伙伴之前，存在着一个很自然的转折，我们就此追问，揭示正义与不义的起源，对整篇文章有何重要意义。

"如果我们把城邦看作是成长着的事物，不是在经验现实中成长，而是在更高的语言和思维的现实（γιγνομένην λόγῳ）中成长，那么，我们就会看到，城邦中的正义与不义也是成长着的"（369a）。对于生成的事物，我们要理解它的本质，必须"从其开端与起源上"考察：让一个不可避免的、本身有其理由的成长过程展现在我们面前。这具体表现在了措词上："自然"一词以及其同源词"自然地生长"（κατὰ φύσιν φύεσθαι）此刻反反复复地出

现、成为阐述这个问题时的鲜明特点（370a ff.）。[1] 此外，同样反复出现的，是表达需要（χρεία，δεῖσθαι，προσδεῖσθαι，ἐνδεής）和必然性（δεῖ）的措辞。因为各种必须满足的需求，就存在于“自然”（Natur）中，本质中，只有满足这需求，事物才能获得“它的本性”（Physis）。柏拉图在这儿决不是从今天的社会学或前历史学的角度来追问人类共同体的起源，[2] 那么这儿所说的“自然地生成”在作品的整体结构中有什么重要的意义呢？意义如下：从这些开端出发，最终生长出柏拉图的城邦。因此，柏拉图的城邦是生长的事物，而不是机器。就像一切真正的根源都永久地保留在源自它的事物中并规定着它们一样，这些开端也必定会延续到完美的城邦中去。

但是我们应该在这种生长中看到正义。所以“健康的城邦”刚刚建成，这个问题就被重新提出来了（371 e12）：正义在哪儿？回答听起来不那么富有成果：正义就存在于彼此依存的职业的相互需要互通有无之中（ἐν χρείᾳ）。这比《武拉绪马霍斯》中已经说过的倒更少了，那儿说正义就在订立契约、合

---

① 比较亚里士多德的《政治学》I 2. 1252 a24 ff. 参考 W. L. Newman 的 The Politics of Aristotle II，1887，103f. 亚里士多德在研究由柏拉图发起的这个讨论时，主要使用的概念也是“自然”（φύσις）。柏拉图在这一章节中以自然为中心词究竟有何意义，Krohn，Der platonische Staat 59 ff. 中有所察觉。但 Krohn 把“自然”错误地解释成“灵魂的某种特别活力”，并且以他的这种敏锐觉察为基础，构造出柏拉图哲学有一个自然主义阶段的理论，认为那时柏拉图“尚未”发现“理念学说”。关于“自然”和“本质”（οὐσία）的内在联系，可以比较《克拉底鲁》386d ff.。这已经打开了通向亚里士多德《形而上学》IV4 的道路。表达需要和必须的词：χρεία，369c2. 10，371d4；（προς）δεῖσθαι，371 a14. b1，373 c5. 6；ἐνδεής，369 b7；δεῖ，369 e2，370 c7，371 a4，373 b2 等等。（此为原注 12）

② Taylor 273：我们不应该把这段描述……看作是传达某种对文明起源的推测。比较 Cornford，Cosmology 27；Koyré，Introduction 125。

伙合作、满足需要之中（συμβόλαια κοινωνία, χρεία, I 333a ff.）。事实上，我们目前还没有什么更多的东西可谈。因为严格意义上的正义，只有到有了理性（Logos）之后才存在。但为什么在这儿居然已经提出正义在何处的问题，并且还给出了非常临时性的回答呢？正义的原则后来证明就是：城邦中各个阶层的人各自管好自己的事，灵魂中的每部分各自管好自己特别的领域。现在，同样一种原则已经在这儿预先出现了，即，每个人"做他自己的事"。当每个人都只从事与他的天性相适合的工作时，就能生产出又多又好的产品（370c）。因此，"各人做他自己的事"是一切真正的人类共同体与生俱来的品质，是它的本质特征，这个思想后来在柏拉图的理想的国家共同体中发展成熟。

这一原则，"每个人做他自己的事"，无疑可能会遭到极大的误解，被当作是利己主义或者傲慢的我行我素。人们"做他自己的事"，不是为了他自己的利益就是为了共同体的福利：苏格拉底差不多在一开始就区分出这两种可能性（369e2－370a4）。然后，"共同的"一词及其派生词不断地出现（369e5, 370d6, 371b5－e2）；"彼此分享"（371b4）是这个原则的另一种表达；"不是为了自己"（370c9）是以否定的形式做的相应表达。只有这样以共同的福利为目标时，"做自己的事"才是构建共同体的原则，并且地位越来越高。就在已经对我们讲述了洞穴比喻并阐释了它的意义之后，在向哲人指出他在真正的国家中的任务之后，苏格拉底说出了如下的话："他们将彼此分享各自为集体提供的利益"（VII 519e4），他们必须"关心其他人"（520a8），禁止"随心所欲，自行其是"（520a3）。我们可以想一想，从建造国家的最初阶段到这最高阶段，这些话一共说了多少次啊！

柏拉图在这儿让苏格拉底虚构出来的东西，也属于思考人类

文明起源的思想洪流中的一支。[1] 在古希腊，这道思想洪流从赫西俄德关于诸时代的神话，关于普罗米修斯（Prometheus）的神话开始，蜿蜒向前，一直流到那些把奥尔菲斯作为文明始祖的诗歌之中。埃斯库罗斯在《普罗米修斯》中，索福克勒斯在伟大的悲剧《安提戈涅》（Antigone）中，都把那些原始的事件转变成悲剧的事件。在史诗与悲剧中作为史前神话的东西，在阿那克萨戈拉（Anaxagoras）和阿凯劳斯（Archelaos）那儿，变成了理性的史前史的一个片断，德谟克利特又延续并深化了这条思路。不过也许在他之前普罗泰戈拉已经这么做了，虽然还不能确定，柏拉图笔下的普罗泰戈拉所讲述的一切，到底有多少是真的出自普罗泰戈拉本人。也许在柏拉图的普罗泰戈拉所说的神话式的古代史

---

[1] 这一段完全参考了 Woldemar Graf Üxkull – Gyllenbrand，"Griech. Kulturentstehungslehren"，Archiv f. Gesch. Philosophie 36，1924。按照 Zeller II 14，893，柏拉图的描述"坚决反对了关于自然国家的错误观念"。与此相反的观点必须参阅 Adam 对 372c 做的杰出评注，这个评注不可能被推翻，只能被补充完善：最初的城邦（πρώτη πόλις）当然不是柏拉图理想的共和国……然而它确实是柏拉图的城邦得以建立的基础……总的来看，而且就其本身来说，它仍然是一幅并不令人反感的柏拉图城邦中最底层民众的生活图画，没有任何地方明确说过它会被取消或者废弃。如果人们要为柏拉图的建筑寻找一个确定的"源泉"，并且或者在安提司泰尼（Antisthenes）那儿（Zeller 等人的假设），或者在德谟克利特那儿（Reinhardt，Hermes 47，492，Pohlenz，Hermes 53，418，Ueberweg – Praechter 270），或者在某个失传的喜剧中（Wilamowitz II 214 ff.）寻找它，那么，我在文中称为"思想洪流"的东西就被限制或者说被忽略了。Reinhardt 在同上文 504 页中指出，在菲罗德谟（Philodem）所引德谟克利特的文字（见 Diels《前苏格拉底残篇》68［55］b144）与《王制》373ab 的文字之间，存在明显的一致性：音乐艺术的起源属于物资开始过剩的时代，此时人们不再为不可或缺的必需品操心了。有可能是柏拉图在阅读德谟克利特时，这种思想给他留下了印象；但同样可能的是，德谟克利特和柏拉图都是从同一个源泉中发现了这种思想：也许是从达蒙（Damon）的 Areopagitikos（《致雅典最高法院》）中（Diels 不应该再作为好的可能性）。

中，潜藏着无数古代流传下来的材料，这些材料后来最终成为柏拉图的财富。最初的城邦结构与那个神话多么相近啊！与那个神话一样，这儿也出现了同样的五个最初的职业，而且差不多以同样的次序出现并联合起来。

我们现在应该注意，苏格拉底是以什么样的语气来描绘这种人类史前史的，他的听众又是怎样接受这种虚构的。当那个最小的共同体及其分工原则展现在他面前时，阿德曼托斯回答说，“也许是这样的吧”（370a5）；当苏格拉底宣称，他的扩展了的原始共同体现在已经“成长完备了”时，同样的“也许”又再次出现了（371e9）。当苏格拉底自己真的就接受了这第二个“也许”（372a3）时，我们就应该想起，其实苏格拉底就是以如此这般的一个“也许”，开始了他建造城邦的整个过程（368e7）。因此，格劳孔的突然冒出的异议，也就不像它表现得那样显得突如其来了，因为人们已经听腻了那个不断重复的“也许”。

如果我们从苏格拉底的原始城邦的结构往回看，那么它就是普罗泰戈拉所述神话的预备阶段。如果我们向前看，那么将从这个最初的城邦共同体中——就像苏格拉底让它作为必然的事物产生出来一样——生长出理想的国家，这个理想国家在更大的程度上保持着职业的分工，并把在此前已经存在的正义提升为统领一切的美德。苏格拉底还将站在全局的高度上，以简洁明了、无法翻译的措辞描述了这个理想国家的存在方式（Seinsart），在这种措辞中，神话与理性（Logos）统一了（ἣν μυθολογοῦμεν λόγῳ[1] 501e4）。因此，神话与理性，或者说严肃认真与游戏玩笑，立刻就在这最底层中相互渗透了，而那个不断重复的“也许”，就是这相互渗透的象征。在这一切之后，已经讨论过多次的那个问题，即“健康的城邦”（格劳孔称为“猪的城邦”）究竟是什么意思，

---

① 【译按】直译为“我们以理性讲神话所讲的（那个城邦）”，意译为“我们虚构的城邦”。

差不多就已经得到了回答。我们很难想象，柏拉图曾于某个时刻在这个最早的人类联合体中，看到了差不多可算是——在“乌托邦”或“社会契约”意义上的——国家共同体的理想形式，正如没有什么证据能表明，柏拉图曾嘲笑过某个思想家或诗人幻想的国家，或者把它纳入到他自己的国家结构中去了。这类假设只能让我们远离如下洞见，即：在这儿，正义国家的预备形式是自然而然地成长起来并出现在我们眼前的，就好像它“也许”已经存在了一样。当格劳孔粗暴地说出“猪的城邦”时，他是受到思想意识中的欲望鼓动，来如此称呼这个健康的城邦共同体的，而正是这种欲望把健康的城邦共同体变成了发高烧的城邦共同体。

但是，这两个成长着的城市前后相继生成，这个序列最终说明了什么呢？柏拉图在其中表达的，肯定不是历史的，也不是论战性的，而是原则性的东西。健康的城邦在某种预备形式中包含有“正义”原则，但由于它还不包含理性，因此不能算是完全意义上的“美德”（Areté）。这种城邦是如此地“自然”，以至于肉体的原始本能，即“欲望”（Lust）（从中最终产生“不义”），在那个缺乏保护的共同体形式中得以实现。这种实现是一种堕落，与在理性的阶段上从真正的国家下降到错误的国家形式的堕落，是同一种堕落。因而这种对比也是建立在“自然”之上的。但是，正如甚至错误的国家形式中的最差的形式，也还要靠纯粹的国家形式撒下的最后余晖才能存活，同样，在我们这个阶段上，这个“患了病的”国家共同体也没有完全排空一切健康的存货。战争从恶（Bösen）中产生了。然而，对于战争有一点尚未确定：战争是不是只有坏的结果（373e）。此外，在选择护卫者时，健康城邦的原则马上又一次起了作用。决不可能——确实同大多数实际存在的国家一样——由农民或鞋匠充当战士。相反，战士阶层要脱离其他阶层，以便一个人不从事许多职业。最后，护卫者被要求必须一身兼具两种相反的性格，并且每

种性格都要发挥到极致，而当这两种性格发展到最高层次上时，它们就成为“美德”——英勇无畏和好学不倦，虽然与家犬做的比较表明（375e），我们很大程度上还是在天性基础上活动。因此，人们看到，那种反对力量在繁华的或生病的城邦共同体中发挥着作用，只有抑制住那种力量，才有可能建设成柏拉图的王国。但是冲动、欲望（ἐπιθυμία）、追求快乐、生机勃勃、勇往直前（θυμοειδές），同样也是“出于自然的”，所以不能也不应该完全根除它们，相反，为了让整体变得完美，必须引导它们回到自己的位置上去。

因此，在“真正的”城邦共同体中，不仅仅保存着“健康的”城邦，而且还保存着“繁华的”城邦，当然它已经去除了它的错误，“已经被净化了”（399e5）。

五　护卫者的教育

[II 2. 卷 II 376c – III 412b]

音乐、体育和正义　国家需要护卫者，这一点刚刚变得显而易见，护卫者的教育问题马上就出现了。柏拉图的国家在很大程度上是教育的国家，而且我们也不会忘记，这个国家的结构从开始起（368de）就被规定为：显示出“大写的同样的东西”，这个东西一直存在于每一单个的灵魂中，但只是作为可能性，必须通过教育培养才能把它变为现实。在我们每个人身上（至少可以这么期望）都存在着某种“勇敢的”禀赋，也就是说，某种在国家整体中被看作是护卫者阶层的东西。所以护卫者的教育这个主题，当然也就不是独立的，它马上就被纳入了全书的基本问题——寻找正义和它的相反者——之中了。（此处为原书75页）苏格拉底最后宣称，组成教育的两种技艺，“体育”和“音乐”，并不是像通常的见解所说的那样，是分别或者同时用来教育身体和灵魂的

(376e)。确切地说，这两种技艺只服务于灵魂，即人身上真正本己的东西。说得更准确些，它们的目的就是调和灵魂中两种相反的力量：激情上的英勇无畏（τὸ θυμοειδές）和理智上的求知若渴（τὸ φιλόσοφον），而正是这两种力量决定了护卫者的选择（375e）。

但这与"正义"有什么关系呢？很有关系，如果我们想到，正义——最好称为"正当"（Richtigkeit）——后来证明是国家中各个阶层各自管好自己的事。而各阶层各司其职正好又以受了教育的各种力量之间的和谐为依据。这一点没有哪处比第八卷开头表现得更清楚了，那儿插入了有关真正国家堕落的章节。堕落之所以发生，总的来说是因为轻视了那些力量，但首先是因为轻视了音乐与体育之间的关系，结果导致年轻一代缺乏教养（546d，548c）。因此这就证明，讨论刚开始就好像进入了全书"论教育科目"一章中，在这儿的音乐体育同那儿的正义之间建立起联系，这绝非为了形式上安排材料的方便，而是有其深刻的内在原因的。

[II 2 a. 卷 II 376d – III 392c]

故事（Die logoi）　教育从"音乐"课程开始，确切地说，是从具体的课程，故事（从 Logoi 这个词的非常广泛的意义上说）开始。故事有两种：真的故事，它如实地讲述存在（das Sein）；以及虚假的迷惑人的故事。两种故事都属于教育。首先讨论假的故事，也就是神话——这儿的言下之意是稍后处理真实的故事。这种期望当然落空了，但决不是因为柏拉图改变了它的建筑计划，[1] 而是因为只有到理性发现了真正的存在者时，才会有"真实"（Wahrheit）。就这样，在创建国家的中间阶段时作的种种说明中，有一个指向了创建国家的最高阶段，而关于这最高阶段，

---

[1] Krohn, *Der Platonische Staat* 12，认为，这儿说明建筑计划改变了。正确的观点可参考 Adam 376e；Hirner 同上书 316ff.

将在第五到七卷讨论。

毫无疑问，真实中也混杂着虚假的神话，虽然在这儿没有明确地说出来。[1]柏拉图为神学的基本形式（τύποι περὶ θεολογίας）[2]设立了两个标准，按照这两个标准，传统的创世神话都应该被净化。第一个标准是：神是善的。因此，他不可能是任何一件坏事的原因，所有那些把宙斯或其他神描述为这种形象的故事都必须禁止讲述。第二个标准是：变换形相和欺骗人与神的本质不符。为此，必须拒斥一切神变换形相的故事，拒斥一切神仿佛乔装改扮示人以假象的故事。在这种神话批评的形式以及这种神话本身的形式中，我们看到一些暗示，这些暗示直到全书的中间部分才再次变成清晰的知识。[3] 在这些有名有姓的诸神之上，出现了善（Agathón），它在洞穴比喻中以太阳的形象出现。与善相对，要对一切坏事，也即一切错误负责的，却是那个形象化地表现为“洞穴”（在《蒂迈欧》中表现为“接受者”）的东西。诸神的言行相状决不改变，这在辩证法的层次上就表现为纯粹存在的永恒性；诸神与一切欺骗截然对立，这表现为真正的知识；而存在与知识又相互联系相互加强，它们都是“神圣的”。这样，真理—真实（Wahrheit – Wirklichkeit）之光就从最高层次照射到了最低层次。

在详细讨论完神话必须按照什么样的基本原则来讲述“诸神、神灵（Dämonen）、英雄以及彼岸世界”（392a）之后，剩下的问题是，关于人诗人应该说些什么。但是这个问题刚刚被提出来，

---

[1] 参考卷 I 200f.，240 = I2 183f.，220。

[2] “创造‘神学’一词的正是柏拉图。圣奥古斯丁正确地称赞他为真正的神学之父，埃克哈特大师称柏拉图为‘伟大的教士’”，见 Jaeger，*Humanism and Theology*，1943，45f.。

[3] 参考 Steinhart V 159；Susemihl II 121。Adam I 115 zu 379B：“如果从第六卷的观点看，这个以及随后几章的神学无疑是意义重大、词旨深远的”。但随后又加上了限制：“就事实而论，即使柏拉图根本就没有理念的思想，他也会写出第三卷结尾部分的”。

就以时机未到而被拒绝了。因为要想回答这个问题，必须先要彻底地摧毁对不义的赞美，就是我们先前从忒拉绪马霍斯口中听到的、现在苏格拉底又以相似的话复述一遍的那种赞美（392b，比较卷 I 343c）。所以我们先要弄明白，“正义是什么东西”（οἷόν ἐστι δικαιοσύνη，392c2）——这在第四卷会有证明；“并且按其本质它对拥有它的人是有益的”——第九卷结尾的幸福算术可算是对此作的保证。因此，这些观点在这儿就预先给指出来了。但结束全书的却是一则伟大的神话。这则神话不但谈到了“诸神、神灵、英雄和彼岸世界”，同时还追根究底地谈论了“人”，这时它就不再是泛泛地谈论普遍原则，而是在某个具体事例中指出，“人们应该怎样谈论这些事物”。

[卷 III 392c－398b]

接下来的章节是与模仿的诗歌作斗争，这在前面已经讨论过了（参见原书 66 页）。当时我们本来是在探究阿德曼托斯发言的影响，结果却踏上了一条看起来似乎很奇怪的弯路：寻找正义的活动变成了对诗歌形式的探讨，探讨究竟什么形式的诗歌才适合真正的国家。这儿有一个暗示我们还没有给予重视。苏格拉底说（394d7－9）：“也许比这个问题的意义还要重大一些；我自己也还不知道。但论辩之风往哪里吹，我们就必须往哪里走。”这种向看起来尚不确定的事物进军，实在令人惊奇。但当人们（394ab）分辨出诗歌艺术的各种形式时，我们就不可能想不到，柏拉图自己的对话没有一个地方是“单纯的叙述”，倒是在很大程度上属于“模仿的”诗歌——纯粹的对话如《欧绪弗洛》、《高尔吉亚》、《斐德罗》——而且经常以戏剧性的表演来联结叙述——复述的对话如《会饮》、《斐多》、《王制》。当苏格拉底接着断定，悲剧和喜剧表面上看起来非常接近，但它们又有着巨大差异，同一个诗人不可能既创作悲剧又创作喜剧时，我们一定会想起《会饮》最后的场景，难道我们还会忘了苏格拉底在那儿“迫使阿里斯托

芬（Aristophanes）和阿伽松承认"：同一个人应该兼会这两种诗歌形式？接着，与上述观点完全相反，人性在苏格拉底与阿德曼托斯的讨论中被"细分"成许许多多微小的部分（395b），这时，难道柏拉图真的希望，我们要像阿德曼托斯那样认为这一切是"最高的真实"，并且对这种人性的细分感到心满意足，不再想起他的包罗万象的著作，不再把这些著作看作是与这种"细分"尖锐对立的吗？总而言之，我们决不能听不出柏拉图的弦外之音，他在这儿与在《会饮》的结尾一样，是在谈论他自己，并且至少通过暗示来确保他自己的文学作品在真正的国家中有一席之地。他的作品就是他的对话，兼有叙述与模仿的形式，是悲剧也是喜剧，此外还是哲学。

[II 2. b 卷 III 398c－403c]

曲调和节奏 在故事——这个词包括了诗歌的重要形式和内容——之后，以一个"接着"明确地开始了有关曲调和节奏的篇章，其实这个问题在前面（397bc）已经谈到一点儿了。在具体讨论中，苏格拉底两次提到音乐理论家达蒙，并认为一定要从他那儿学习很多有关这个主题的准确知识。① 如果达蒙的《致雅典最高法院》（Areopagitikos）还保留了些许片段的话——这个题目就表明这篇文字是在雅典最高法院前作的庄严的辩护演说——我们就能更准确地了解，柏拉图从达蒙那儿吸取了多少东西，又有多少东西因为与他的更高的目标无关紧要而被删除了，他又比前人

① Damon：*Vorsokr.* 37［25a］。Wilamowitz，*Griech. Verskunst*，1921，59 ff.；H. Ryffel，"Eukosmia"，Museum Helvet. 4，1947，23 ff.；W. D. Anderson，"Damonian Theory in Plato's Thought"，TAPA 86，1955，88 ff.；F. Lasserre，"Plutarque De la musique"，Bibl. Helvt. Romana（Olten，Lausanne，1954），ch. VI：Damon d'Athènes；Lesky 285f.。《王制》397bc 中关于曲调和节奏的变化所谈到的观点，也许源自达蒙，或许《王制》373ab 论音乐艺术的起源的观点也源自达蒙。比较原注 14（此为原注 19）。

前进了多少。一些曲调和节奏因为不适合而被排除在我们的国家共同体之外，少数作为适宜的被保留下来，它们既完全相反，又相互配合，一方面发展了冲锋陷阵、奋不顾身、视死如归的天性，另一方面又发展了从容镇定、克己复礼、从善如流的天性，并且使这两方面得到协调——对柏拉图而言，这是人类天性中的一种基本对立，这种对立在挑选护卫者时就已经发挥了重要作用。但是讨论接着就转向了节奏与曲调共同的东西，并指出，在好的节奏、好的曲调、好的立言（λέξις）、优雅的举止（εὐσχημοσύνη）和美好的品格（εὐήθεια）之间存在着亲缘关系：这似乎是音乐的基本力量深深地浸润到人的内在心灵中。但音乐的基本力量又广泛地见于一切艺术品和手工艺品之中，一切动物躯体和植物之中。因此，由于人们总是被这些美好或丑陋的物品包围着，觉察不到内心深处受到的触动，所以最能有效地滋养年轻灵魂的，就正好是文艺作品中看来是纯粹感性的成分。因而节奏和曲调——在广度与深度上，正如前面已经看到的那样——就预先为灵魂作好了准备，等到后来“理性来临时”，受过这种教育的人会认出它并欢迎它，因为它们有着亲缘关系（402a）。

理性何时来临？在建国与教育阶段，它没有出现。因此，这个词就预先指向了《王制》最高最核心的部分（卷 V – VII），指向了通过数学知识走向理念（Idee）、走向有秩序的世界、走向善的道路。但音乐中的感性成分怎么正好为这个目标作好了准备呢？从早期到最晚期，柏拉图都把大量的内在联系看作是节奏与曲调，这些内在联系我们在此不可能一一展开论述，不过下述证据就足够了：按照《礼法》（664e f.），节奏是表达运动秩序的名称，曲调是表达声音秩序的名称；按照《蒂迈欧》（90d），灵魂的任务就是仿效宇宙的有序运动，它的和谐结构与循环运动（ἁρμονίας τε καὶ περιφορᾶς）；按照《高尔吉亚》（507e f.）“匀称的比例对于人和诸神都很重要”，因此这就决定了“天与地是通过交往、友谊、秩序、节制、正义而联系在一起的”。如果人们此外

还承认，理性不只是意指合乎理性地说话，而且还意指数字关系，同时这后一种意义总是伴随着前一种意义一起被表达出来的，那么，节制与曲调究竟在哪种意义上被当作是理性的准备阶段，就很清楚了。同理性一样，节奏和曲调也是秩序井然的体系，只是精微程度不同罢了。文学艺术教育培养了“和谐精神与优雅得体的分寸感，而不是知识”，苏格拉底后来在第七卷（522a）中这么说，当时他又一次回顾了我们当前的讨论，以便马上以数的学说开辟一条理性之路，也即从生成变化者（Werdenden）走向永恒存在者（Seienden）的道路。

正如刚完成的文艺教育是为知识作准备，同样，文艺教育的内容也是为了知识的内容作准备。“直到我们能认识节制、勇敢、大度、高尚（*ἐλευθεριότης*，*μεγαλοπρέπεια*）这类美德的型相（Gestalten，*εἴδη*）和它们的相反者；不论它们包含在什么复合体中，[1] 不论它们出现在哪儿（*ἐνόντα ἐν οἷς ἔνεστιν*），我们总能感知到它们自身以及它们的影像，这时我们才算是有教养的人”。[2] 因此，文艺教育似乎在每一要点上都是成熟知识的先导，是它的必不可少的准备阶段，没有文艺教育人们就完全不可能踏上辩证之路，从而走向知识。在这儿同那儿一样，人们看到了“诸型相”（*εἴδη*），但在这儿人们感知它们，而在那儿（537c）精神则不用借助任何感官就直接把握了真实存在者。在这儿，它们包含在各种有形事

---

1 *Πανταχοῦ περιφερόμενα*（402c4）。比较 476a *πανταχοῦ φανταζόμενα* 在那儿说的是：型相（*εἴδη*）通过与行为（*πράξεις*）和形体（*σώματα*）结合（*κοινωνία*）而到处被视作影像，并且每个一（Eine，476a7）都显现为多。

2 关于这个“型相”反反复复说了多次。Adam（zu 402c）称它是“第六七卷中的理念的先兆——是介于苏格拉底的逻各斯和柏拉图的诸理念之间的某种半成品”，在这个问题上人们应该漠视词汇的发展史，然后才能领会其中的正确含义。最类似的是《卡尔米德》159a，“因为它（指节制）如果在那里，就一定会在那里内在地造成一种感觉”。比较《王制》402 c5，“无论它们出现在哪儿，我们总能感知到。”

物中，但就在生动地体现出来的节制与勇敢的旁边，它们的相反者也清晰可见。而在那儿，精神的能手看到这些自在的型相本身，而且只有它们端坐在神圣的、纤尘不染的宝座上（《斐德罗》247d，254b）。因此，没有文艺教育，爱智慧就是无法想象的。如果一个人没有在最富可塑性的年代变得富有分寸感与和谐精神，没有在形形色色的具体事物中看到节制和它的同类以及与它们相反的事物，那么，他就不可能踏上通往真正的节制和善的道路。

[402d－403c]

爱（Eros） （此处为原书80页） 如何由尘世的美上升到永恒的美，为了这种上升我们必须作好什么准备，这已经在《会饮》和《斐德罗》（250e ff.）中指出了。在那儿爱引导人们上升，同样在这儿爱也出现在准备阶段上，而且同那儿一样，这时的爱也带有苏格拉底的特色。有教养的人喜欢爱，因为肉体与灵魂的美在其中会合，如果一定要有所欠缺，也只能是在肉体方面有所欠缺（比如在苏格拉底身上和泰阿泰德身上的情形）。这种爱借助适度与节制抑制住了强大的本能冲动，而这种本能冲动原有可能让人陷入疯狂。所以，出于这种思想柏拉图提出了如下的伦理要求（403a7－8）：“正确的爱是有节制地、和谐地爱那些有序而美好的事物。”这种伦理要求在我们新建的国家中变为法律：人们应该像对待儿子一样与被爱的朋友交往——就像阿尔基比亚德和苏格拉底那晚的经历那样（《会饮》219cd）。这样，这段讨论音乐的重要章节就以爱为顶峰，这种爱通过伦理的要求和法律的规定而得到界定。但更为深刻的是，爱是这样被规定的：正如《会饮》中爱的对象是“美”，现在“音乐教育的最后目的在于达到对美的爱（403c）”①。

---

① 《会饮》210b8告诉我们，《王制》402de表述的立场不能只理解为生平传记（Wilamowitz II 192）。

"当理性来临时"，前面（402a）已经这样预示了。难道我们不应该问，在这更高的阶段上，从有教养的爱中究竟生成了什么呢？正如讨论音乐教育的这章以爱的名字结束，同样在第五卷，"爱智慧"这个词刚在中间出现（474c ff.），接下来的一段时间就一直谈论爱，爱智慧的人超越了那些只热爱美的音乐、色彩和形象的人，变成了少数能看到美自身的人，变成了那些"渴望看到真实存在的人"（τῆς ἀληθείας φιλοθεάμονες，475e）。真正求知若渴的人——此后不久在反对那些蔑视哲学的人时这样说（VI 490b）——决不会停留于多样性和表面，而是向真实攀登，并且努力借助灵魂中与这些存在者血脉相通的那个东西来理解它。然后它的痛苦（ὠδῖνες）——同《会饮》（206e）和《斐德罗》（251e5）一样，爱必然伴随着痛苦——结束了。这样，在全书的中间部分，哲学的爱超越了音乐的爱。而准确地描述爱的等级，这件任务柏拉图保留给了《会饮》。

[II 2c. 卷 III 403c－412b]

体育　医生和法官　讨论完音乐之后，就简洁地讨论了体育。在这个问题上沉迷于技术上的细节，比在音乐领域中更不适合。首要的问题是必须断绝如下错误，即：体育似乎有自己的指导思想。因此讨论一开始（403d）就反对这种意见——今天它眼看又要成为流行的意见！——只要人们强健了体魄，他们就同时"强健"了灵魂。情形更应该相反，国家教育者的任务只是造就好的心灵（διάνοια），而让如此培养出来的心灵自行处理体育教育的细节。最后，体育锻炼身体，音乐陶冶灵魂（376e），这种通常的意见也被更高的观点所取代（411e）：体育与音乐最终都服务于灵魂，目的是使两种极端相反的力量、激情的力量与爱智的力量——护卫者恰好两者都需要——达到和谐。正因如此，两种技艺的内在联系首先表现为盟友关系（404e）：体育产生身体的健康，音乐产生灵魂的健康；但接着就表现为比例适当的混合：过度的

体育锻炼令人过分粗暴，过度的音乐文艺令人过分软弱（410d）只有这两种技艺比例适当时才真正能在灵魂中产生和谐。这样，一种细微但清晰的、真正柏拉图式的、从一个阶段向另一个更高阶段的上升，就在这一节中表现出来。

然而我们一定会感到惊奇，在这两个阶段之间的对话，原本应该讨论体育，却花了大量篇幅来讨论医生和法官，不但讨论他们应该怎样，而且更多地讨论了他们不应该怎样，并且还要在我们的真正的国家中，尽可能地限制他们的活动范围。我们把值得关注的细节交给今天的法学家和医生们去做引人深思的解读，我们自己则追问这一段离题言论的意义。而为了阐明它的意义，我们就要追溯到《高尔吉亚》中诸技艺的体系上。[①] 正如立法是法官的任务一样，体育在那儿也是医学的任务：肉体与灵魂，预先照料与事后修复，这是城邦建设的双重原则。没有哪儿比《王制》中这个阶段上的变换更有特色了。一切都保持不变，只是音乐承担了立法的职务。这不难理解，只要人们认识到，《王制》中几乎所有的法令都是通过教育来变更的，而根据音乐与国家理论家达蒙的话，音乐的类型和国家的法律又特别地被纳入了这样一种奇怪而又严格的关系中（424c）：“如果国家的根本大法没有变动，那么音乐的类型也决不会改变。”在《高尔吉亚》中，在由真正的技艺构成的体系之外，存在着由奉承的技艺构成的体系。《王制》在这儿先是顺便提起了奉承的技艺体系中生产美酒佳肴的技艺：“叙拉古的宴会”和“西西里的菜肴”；然后更加清楚地谈到这个技艺体系中最邪恶的一个——修辞术，而且同《高尔吉亚》一样，修辞术被认为完全是以保护人们免受“法律”伤害（或者说惩罚）为目标（405bc）。在《高尔吉亚》中，修辞术被

---

① 《高尔吉亚》464b－465c。比较卷 II² 235。很久以来人们在这一节人们都会想起《高尔吉亚》，参见 Steinhart V 173，Susemihl II 138，Adam zu 405c。

看作是司法的扭曲了的对立面。现在则称，修辞术“比司法还要更可耻”，因而司法同样也没有被给予特别高的地位。于是我们就在《王制》与《高尔吉亚》的相似的结构中，看到了二者的差别 在《高尔吉亚》中，重要的是在城邦——它似乎已然存在——的基础上废除修辞术，而在《王制》中则应该在新建城邦的基础上，揭示出各种技艺在真正的技艺体系中的价值差异。柏拉图当然具有足够的现实感，因而肯定知道，在最好国家中人们是不能缺少医生和法官的。但他们的影响越大，国家就越坏。相对而言，体育就比医学更好，而比司法更好的就是音乐，音乐能深深地感动心灵，从这个意义上说，柏拉图有理由在这个新建国家中给音乐留下一席之地，让它承担相当于《高尔吉亚》的技艺体系中立法的职务。很可能达蒙就已经在“法”（Nomos）这个词的双重意义——法律与立法或法规与制订法规——中看出一个非常重要的内在联系，并且根据这个内在联系推导出这种既是音乐的同时又是政治的理论。这样我们就清楚了，在讨论教育的这一节中讨论医生和法官，这看似离题，实则意味深长：为了保证最高等级的教育能顺利完成，所以贬低医学和司法的价值。

六　结束——临时的——城邦建造

［II 2d. 卷 III 412b – IV 427d］

在这一段的结尾，苏格拉底极具讽刺意味地强调说，城邦现在完工了——不是真正建成了，而是“对于你们，阿里斯通之子，可以说是建立起来了”（427c6），[1] 所以这一段中，各种各样的思

---

[1] 这个讽刺常常被看错了。比如 Koyré 148 译为“至此，你们城邦已经完成了，它现在就像它应该是的那样”。类似的还可见于 Adam 和 Shorey 的相应章节中。

想相互缠绕，纵横交错，制度已经完备。通过一而再、再而三的考验，从“护卫者”阶层中挑选出了统治者，他们位居“帮助者”之上（412b ff.）。此外还要为这些护卫者选择“扎营”的地方，他们的日常起居生活被安排得极其简朴（415d ff.），个人财产一概不许拥有（416d ff.）。事实上，柏拉图只是作了很少的规定，并且一直解释说，这些少数规定了的制度本身也不是最终目标，它们的意义在于：每个阶层都坚守自己独特的任务，以此确保国家共同体统一和谐，秩序井然。对话中明确拒绝对行为举止和服饰着装、市场交易和法律条文等逐一做出详细规定（425b ff.），当然这是从当时的评论来看。然而这种眼光向外的思考方式，无论如何也不能发现这部分对话的真正意义。事实上，真正的意义应该是：教育先于制度，制度必然产生于教育。护卫者的营房必须建造在城市中最适宜的地方，从那儿可以最有效地镇压内部的敌人和防御外来的敌人（415de），因此，有了这些营房，护卫者就是完全意义上的真正的护卫者了。但更加重要的是，营房要建造在精神空间中：“在音乐里”（424d）。①

对于创建理想国家的整个活动而言，有几个暗示非常重要：人们现在只是表面上达到了目标，实际上还在前进的途中。当然，格劳孔的意见是，教育已经结束，而大多数读者想的和他一样，抱有这种想法的，还有那些认为在柏拉图的思想中创建理想国家的这一部分已经完成了的人。但与这种意见正相反，苏格拉底预先就明确指出了，教育还有其最高阶段（414b，416b），这种最高的教育将在第六、七卷中讨论，并构成了全书的真正中心和高潮。关于婚姻嫁娶和养育子女，苏格拉底在这儿没有提到具体制度，而是有所保留（423e）。由于这种保留，对话中就弥漫着某种奇特的悬念，这个悬念后来在第五卷中，被用来迅速地把对话提升到

① 对于424c，参见 Ernst Robert Curtius，Kritische Essays zur europ. Literatur，1950，153。

最高层次上。然后在那最高层次上，真正地谈论了统治者，谈论了他们的教育和任务。在那儿苏格拉底又回顾（502e f.）了当前的对话，并且不无讽刺地补充道：这个讨论（Logos）当初被回避，被绕过，因为害怕引起目前已然出现的争论。我们可以从这段补充的话本身推论其言外之意：柏拉图曾经保留了这个讨论，而读者则应该觉察到这个保留，意识到悬念。这样就很明显了：目前的讨论涉及到了某种上升，某种通往神秘之物的上升。①

现在国家共同体的轮廓（看起来）已经完工了，而书中的神话线索也立刻变得清晰可见了——苏格拉底编造了有教育意义的童话，人们从大地中诞生，由不同的金属组成（414b ff.）——这些会在稍后研究（参见原书 123 ff.）。如果我们在这儿揭示这则童话的意义，那就是：从大地中诞生表明人类有统一的共同的母亲，金属各有不同表明人类是多种多样的，这正是柏拉图创建理想国的思想基础。正是从这个基本原则出发，各个具体的制度和规定才被确定下来：护卫者们——只有他们——基本上可以说禁止拥有私人财产（416d ff.）。每个个体都从整体的幸福中分得他应得的那份幸福，而不是相反（420bc）。富裕和贫穷同样必须远离这个国家，因为不然的话，一个国家共同体中就会有两个国家共同体（421d ff.）。国家既不可太大，也不可太小。不可太大，否则就威胁到统一性；不可太小，否则就会增加危险：人们会去做各种各样的事，而不是只做“他自己的事”，而且肯定会这样，因为那时创建国家整体所需的物资似乎就不够了（423bc）。如果护卫者阶层的子孙不能满足作护卫者阶层所必需的条件，就把他们编入手工劳动者阶层；如果群众的后代中有具备护卫者天性的，就把他提升到护卫者阶层中来（415bc，423cd）。

---

① 为了支持分离的假设，柏拉图的许多意图肯定被曲解了，显然这也是曲解之一。Hirmer 已经正确地反驳 Krohn 了，参见“Entstehung und Komposition der Politeia”（Jahrb. f. kl. Phil. Suppl. 23）611。

“统一源自组成部分的差异”（ἐξ εἴδει διαφερόντων），亚里士多德在《政治学》（II 1261a15 ff.）中这么规定了城邦的本质。就在那儿，他主张，“同工等偿，即包含并保留着对立成分的等价交换”（τὸ ἴσον ἀντιπεπονθός），是使城邦得以保存的原则。这样，亚里士多德在解释柏拉图时，就对柏拉图的城邦的本质作了杰出表述。正因为真正国家的基本特征具有这种脆弱的不稳定性，所以它一直受到腐败（φθορά）的威胁。在创建城邦初期，腐败的原则就已经和欲望（Lust），即人自然的生命原则一起在城邦中成长了（参见原书 74 页）。现在，童话以庄严的神谕结束（415c）：铜铁当道，国破家亡。先是天然的材质，然后是良好的教育，前者是后者的条件，如果二者应用得恰当，那么就可以建成完善的国家。但这样一来，材质与教育在严格的相互影响中，也就都参与了堕落的过程。事实上，腐败后来在第八卷（546 ff.）中是如何开始的呢？从教育的缺陷开始，确切地说，从数学上的错误开始：由于至关重要的、必须计算清楚的“婚育时节”出了差错，身体的败坏就开始了。于是在护卫者身上，原先准确的音乐与体育教育之间的平衡又一次被打破了，他们不再完全适合他们的职务了。这样看来，真正国家中的一切具体制度同时也是为了防止国家堕落而制定的。堕落总是从身边事务开始，表现为自私自利，追求私有财物和个体的幸福，以及音乐风格的改变（参见原注 19）。而且这种反对力量非常强大，所以也会在某个时刻在戏剧中表现出来。在刚开始建立城邦时，这种反对力量就借格劳孔之口流露出来，攻击健康的城邦为猪的城邦（参见原书见 74 页）；在创建城邦的工作看起来似乎暂时结束了时（419a），它又借阿德曼托斯之口抨击道：苏格拉底给这些护卫者的大概只是义务，没有一点儿幸福，也就是说没有给与他们任何享乐（μηδὲν ἀπολαύουσι）。这个抗议意义重大，以至于在第五卷（465e ff.）中又一次追溯到它。但是建设城邦的力量反对这种只追求个体幸福的要求，因而拒绝了“这种愚蠢而幼稚的幸福观念”（466b7），把它看作是令

整体毁灭的观念，因为它让护卫者不再力图作一名真正的护卫者，只贪图个人的幸福；这种建设城邦的力量只承认整体的幸福是合理的（421a，466b）。因此，作为回答，伟大的幸福算术——在第二卷开头格劳孔的发言中就要求给出一种幸福算术，而直到临近全书结束时（IX 580b ff.）幸福算术才最终被给出——就出现在了背景中。

这个一直威胁着城邦的“腐败”究竟是如何现实地发生的，按柏拉图的构思，将在第八、九卷讨论。但是在人们看到这个堕落的国家时，“腐败”如何发生其实已经在这儿表现出来了：我们在建立城邦时只确定了基本原则，与此相反的城邦是雅典（每个人都必定会这么说，即使没有直呼其名），它无休无止地订立法规，就好像一个病人，不设法去改变他的生活方式，反而不断地以新药来作徒劳无功的治疗（425e ff.）。因此，通过与这些有错误的国家相比，我们的建国活动的真正本质就更加鲜明了。

在这个临时的国家结构中，还缺最后一样东西：祭神和敬拜死者。诚然，在这方面作出规定不是人类的工作，而是应该由德尔菲的阿波罗，这个“解释者”在流传下来的众多习俗和祭礼中作出选择（427bc）。但值得注意的是，当人们眺望国家结构的最高层次时，看到的情形却正相反：在那儿，关于活者如何祭神只字未提，只是简短地思考了如何纪念已故的哲人们（540bc）。对于护卫者阶层而言，宗教是净化了的传统；对于哲人而言，宗教是观看最高的善自身；甚至天空中最耀眼的天神，太阳，也只是善自身的影像。因为我们这时应该不断注视与宏大的国家结构相类似的“小写的”个体灵魂，而且因为哲人的灵魂中类似护卫者的部分不但没有被清除掉，反而借助哲学的部分被提高了，所以在哲人的灵魂中，传统宗教也没有被消灭，而是被保存在有关太一（das Eine）、善的最高知识中，保存在伴随着这种知识而来的深深的敬畏中。（此段为原书 87 页）

七 寻找正义

[II 2e. 卷 IV 427d－445e]

国家的结构——完全是暂时性的——完工之后，问题依然悬而未决，所以，寻求正义的行动立刻就重新开始了（参见原书第75页），并且占满了第四卷后面的部分。真正的国家就是正义的国家，而正义只能在共同体中实现，这种相互关系有力地说明了，国家与正义这两个概念之间必然是彼此依存的。这段对话的总体布局由两个结构性因素确定：国家共同体与灵魂之间的类似，以及正义与不义之间的对立。因此，首先谈论国家中的美德（427d－434e），然后讨论个体灵魂中的美德（434e－435c，441c－444c）。在能够进行第二个讨论之前，必须先讨论个体灵魂的内在结构（435c－441c）。对各种恶德（Untugenden），尤其是不义的追问，被终止了。由于全书整体规划的要求，这个问题刚刚开始就被中断了，直到第八卷才重新考虑。（参见原书后面第107页）

在“美德”的总体系中寻找正义，这似乎是不言而喻的事。柏拉图博大精深的思想让这个总体系变得无可置疑，他似乎出于某种原因旨在确立“四主德”并以之为教条，而对这个教条，人们或许可以把它从上下文的联系中取出来然后编入“柏拉图的伦理学”中（参见 Arnim 150，Shorey 79）。但事实上柏拉图在论述这一切时极少带有教条主义色彩，这可以从许多方面看出来，其中一个证据就是：“每个人都必须做他自己的事”这一简洁的表述在《卡尔米德》（161b）中被他用来定义“节制”，而现在在《王制》（433a）中被用来定义“正义”。在《会饮》（209a）中，他差不多再次把正义与节制合二为一，并让这个统一体成为社会秩序的保障。在《王制》中，他完全没有考虑“虔敬”——或者如前（参见原书87页）所述，只是间接地考虑了——而虔敬在更古老的伦理思想中非常重要，而且在柏拉图本人的《申辩》中，

虔敬在苏格拉底身上也表现为核心“美德”，这就说明，柏拉图调整了美德的“体系”以适应国家共同体与灵魂的体系。[①] 另外，他在《普罗泰戈拉》中简单提到过五种美德。对他而言，数字四或五肯定远远不如美德体系本身重要。但为什么美德的体系如此重要呢？当我们进一步追问，为什么柏拉图的早期对话（它们寻找单个的美德）最终必定会陷入无知的困境时，答案就出现了。这种茫然无知的结局，恰恰不就是预示着：单个地追问什么是“勇敢”或什么是“节制”根本不可能找到答案，因为这些“美德”中的每一个，只有在和其他美德明确区分开之后，才成为某种独特的美德？只有各种美德共在的体系（Sy - stem）才确保每一单个“美德”的正当性，比如勇敢和节制相互之间就保持一种张力：节制保证勇敢不至于成为暴力，而勇敢则防止节制退化为懦弱和拘谨。只有各种美德共在的体系，才能把国家共同体，把灵魂联合为有统一结构的组织。

柏拉图向来就很想把各种美德统一在一个美德之中，把《普罗泰戈拉》与那些找不到定义的诸篇对话作个比较，就可以看出这一点。在《普罗泰戈拉》中，统一性似乎是仓促之间以暴力建立起来的；而在那些对话中，总是以对话的结果表明，孤立地追问单个美德必然陷入无知的困境中。但柏拉图之所以能围绕着这个目的，使这两条道路在两条不同的方向上都极其清晰地向着真理前进，就是因为他坚持这个目标毫不动摇。在《高尔吉亚》中，这个目标浮出水面（第二卷第244页。【译按】应该是原书的第二卷），因为当卡利克勒把“勇敢”与“节制、自制”尖锐分开，赞同前者，鄙视后者，并借此指出他的勇敢什么也不包含时，苏格拉底提出了灵魂的和谐有序来反对他的观点，在这种灵

---

① 关于更古代伦理思想中的诸美德，可参考 Adam zu 427e。特别重要的是 Aischylos Seben 610. 此外还有 Jaeger Antike IV 163，E. Wolff，“Platos Apologie”（N. ph. U. VI）77。

魂的和谐有序中，自制不仅与正义、虔敬，而且也与勇敢联合在一起，形成密不可分的完善的统一体。因此在这儿，一个包含四种美德的体系——我们可以看到，它与《王制》中的体系并不完全一样——表达了一种与分崩离析恰恰相反的统一秩序；而且同所有的主题一样，这个美德的体系在《王制》中，在新的国家共同体已经在同“不义”的力量的交锋中被建立起来之后，也从新的纬度上得到讨论。此外我们还要补充说：在《阿尔基比亚德》中曾提到过一个知识、正义和节制的体系，虽然更多地是作为问题而不是问答，并且只有从《王制》出发才能理解它的真正意义。不过《阿尔基比亚德》中的美德体系甚至比《高尔吉亚》中的更清晰，因为《高尔吉亚》的目的在于揭示单个灵魂的结构，只是顺便谈到了国家的结构。①

如果这个双重的美德体系，就像我们在《王制》中看到的那样，表现为长期发展的终极目标，如果它由于表达了国家与灵魂的统一结构从而具有最高的价值，那么在另一方面，我们现在就必须要弄清楚，我们目前在多大程度上还只是处于临时阶段。在这两个美德体系之间把它们联系起来的，是“关于灵魂”以及它的三个“形式、形态”（εἴδη）的章节。这儿（435d）的一段话充分暗示出，沿着现在所走的道路（μέθοδοι）前进，什么也发现不了，只有另一条更长远的道路才能抵达目标，但这个临时解决办法还是挺适合先前已经获得的知识的。先前已获得的知识指：这是国家中的美德体系。也就是说，这个国家中的美德体系，现在与灵魂学说以及个体灵魂中的美德体系（它必然与灵魂学说紧密相关）一起，被明确地归入了同一种暂时性之中。另一条更长远的道路，是认知着的灵魂攀登理念王国的道路。这是无可置疑的，尤其是因为柏拉图在第六卷（504b）明确地回顾并引述了我们目前正作解释的这段话。但是，差不多在全书的结尾，在末日神话

---

① 比较卷 II2 239 和 D. Gr. A. II 63 ff.。

中法官对不朽的灵魂做出判决之前，灵魂的纯洁、和谐与永恒被清楚地阐明了，同时早先的一个观点又从更高层次上得到了回顾，按照那种观点，灵魂“由于同肉体和其他的恶相混合而受到损伤”（611c）。如果上升到这样一种理性的高度，那么，“人们将清楚地辨别正义和不义，以及我们刚才讨论过的一切”。美德的体系像灵魂的体系一样消退了——人们肯定会接着问：国家的体系怎样呢？——第四卷中已经有答案，它只是暂时阶段上的体系。

既然在这个阶段上教育还完全不是理性，国家的体系怎么可能会是别的样子呢？事实上，在这个苏格拉底给四“美德”中的每一个都规定了位置的地方，人们首先而且尤其应该注意的是，他希望从对“智慧、知识”的理解中认识到什么（428b ff. 442c）。智慧在更为宏大的城邦结构中，像在《阿尔基比亚德》（125e）中一样，是“深思熟虑”的美德，说得更明确些，就是实践知识，就是关于如何对内对外都有益于国家共同体的知识。在灵魂的内在结构中，智慧完全相当于这种知识，即关于让灵魂中每一单独的部分同由各部分组成的总体结构如何成为一个整体的知识。关于理念的知识还要远远地超出并高于目前的讨论。因此对于苏格拉底总结性的发言（429a5 -6），“我们已经发现了四种美德中的一个，但我不知道它本身是什么”，当格劳孔宣称这个发现已经“足够了”时，我们应该从双重的讽刺意义上来理解，这样就会知道应该这样看待这个结论。

第二个美德是“英勇（Mannhaftigkeit）、勇敢”（429a ff. 442bc）。这个讨论在许多方面让我们想起《拉凯斯》。同《拉凯斯》（191de）一样，四种情绪被分门别类地归入一个心理学同时也是伦理学的秩序体系中，而勇敢正是在反对这四种情绪时表现出来的。但勇敢还是被局限于武士阶层，虽然后来（430c3）暗示，“勇敢”不只具有军事的特征，还有“公民的”特征。真正反复讲述的是（429c1 -7，730b3），我们生活在暂时性的、“意见”的领域，即使我们有“正确的意见”，也是法律通过音乐与

体育的教育培养把它铭刻在灵魂中的。完美的染色工艺使染上的颜色褪不掉；把音乐和体育教育比作染色工艺（429de），这就清楚地说明，我们完全还是在暂时的一实践的阶段上活动。这一点我们稍作推论就可以明白：我们“以后还会把这些事物染得更好”。

第三个美德是“节制（Besonnenheit）、自制（Selbstzucht）”（430d ff. 442cd）。它是一种协调、和谐。讨论以音乐性的比喻开始，也以这种比喻结束，并借这个比喻指明，不同阶层或者力量之间达成一致是城邦的基本要求，是城邦大小强弱各部分都必须达到的基本要求。此外，“做自己的主人”（τὸ κρείττω ἑαυτοῦ）这个简洁的措辞也被用来解释节制。谁是他自己的主人，必定同时也是他自己的仆人，这个智术师式的论证——它肯定出自同时代的论证——出现在这儿，就是为了给真正的洞见（Einsicht）作好铺垫。这个措辞本身就说明：在灵魂中有高级低级的成分，二者出于自愿一致同意，高级成分应该统治低级成分，低级成分应该服从高级成分。谁应该统治，谁应该服从，双方必须有相同的“意见”——意见再次作为知识的预备阶段。

剩下的是作为第四种美德的“正义”（432b ff.，442d ff.）：这是离心的力量。它与节制这个向心的力量形成张力，从而支撑起整体的大厦。关于正义，“我们多次听人说过，而且我们自己也常常这么说”，① 它是如下原则：“每个人做他自己的事”。这就是

① Adam I 239 笺注：“这在《王制》中还没有说过”——但 370a4 就可以看到——“也没有（就我所知）在任何柏拉图的早期对话中（如果我们排除《阿尔基比亚德》I 127c）说过，因此，‘我们曾经说过’指的是通常的谈话”。Richtiger：柏拉图在这篇文学作品中有意回顾了另一篇对话的内容，作为对苏格拉底早期意见的回顾。国家美德的体系不仅在《阿尔基比亚德》中已经有所酝酿，而且《王制》简直就是直接“引用”了《阿尔基比亚德》，这样做只不过是像柏拉图在其他某个地方，在某篇对话中“引用”另一篇对话一样。参见 D. Gr. A. I23 ff.，II 62 ff. 以及卷 III2 223f。

说，正义是一开始就被用来规定我们城邦的结构的那个原则。然而，如果我们历尽千辛万苦之后，只不过是重新发现我们在一开始就已经安置在城邦中的东西，这岂不是一件极其荒唐愚蠢的事（βλακικόν τι πάθος）吗？绝对不是！我们确确实实“必须”（δεῖν，433 a2）引进这个原则，因为它“按其本性”（nach der Natur）就存在于每一个良好的，即“按其本性”建成的国家中。我们不是在原始的自然阶层的形式——鞋匠在制鞋，农民在耕地——中重新发现这个原则的，而是仿佛经过提高和扩展，在高级的形式中发现它的，这个高级的形式就是：国家的每个阶层，灵魂的每个部分都被限制在各自的工作领域中。而且必须再次澄清，我们在这儿只是中途小憩，还要继续向上攀登。真正的知识还完全没有展现出来，正义的理念也要到那儿才清楚地浮现出来（517e）。结尾的神话最终让我们在观看宇宙的和谐中经验到那种最高的秩序，它高于其他一切秩序，并且规定其他一切秩序。宇宙纺锤、生命之签、永恒正义的统治，所有这一切都代表着真正的“正义”，它高居于我们在第四卷中所达到的正义之上。①

柏拉图交给我们的是什么样的任务啊！他指出“美德”的体系还在一切纯粹的知识之前，并且迫使我们去追问，当知识已经踏上通往理念的道路时，这个美德体系将表现为什么呢？他在我们面前构造了一个被划分成多个部分的灵魂，就好像看一个具体的物品一样从外面观察灵魂。② 然后他带着我们越过了这个阶段，抵达更高阶段，在那儿，灵魂在它的永恒性、它的统一性、它的观照真实存在者的能力中肯定了它自身。而那种美德的体系，那种灵魂三部分的观点，是与等级制的国家结构不可分割地连在一起的。因此这个国家结构也就通过从它中间产生出来的东西，即

① 对正义的各个等级的令人信服的讨论，参见 Hirzel，Dialog I 237。

② 参考 Barth 14。那儿精彩地反对了“愚蠢的解释”，即不顾其内在含义与上下文的关联，把柏拉图的灵魂三分法教条化的解释。

通过哲学得到了提高。这样看来，那个向人们显现为灵魂学说、美德学说、国家学说的东西，就失去了一切学说的性质和一切静态的特征。它们只是通过向善的道路上的某个阶段，当人们攀登上足够的高度后，所有这些灵魂的体系、美德体系、国家的体系，就被抛在身后了。国家也因此丧失了它的尘世的属性，它变成了神话（VI 501e）；这就是说，它没有降格为"彻头彻尾的神话"，而是上升到更高的真实中，成为关于理念的故事。

八　三波浪头

[III 1，卷 V 449a－473e]

三波浪头向我们袭来，一波比一波汹涌。柏拉图现在通过这种游戏的形式把对话提升到最高层次上，我们刚才一再远远地看到这个层次。当整个《王制》的初始乐章奏响时，当前所未闻哲人王怪论铿锵响起时，当指出真正的国家只有通过哲人王才能建立时（473cd），这最高层次就达到了，而先前各层次的意义也一下子全变了。从这儿开始，讨论的中心变成全新的知识，目光直指真正的存在者。

也就是说，这道波浪排空直上，淹没了我们，直冲向真正的存在者。正因为它的力量太强大，所以柏拉图没有让它直接扑过来，而是作为第三个浪头，也就是最后一个浪头慢慢地涌过来。在这第三个也是最强的浪头前，有两个怪论为它开道。当然，这两个怪论也不可能以第三个怪论那种横扫一切的方式来讨论，而是以我们原来在刚刚离开的那个层次上的方式来讨论。因为在那儿已经（IV 423e）计划讨论婚姻嫁娶和生儿育女问题，但又把它给搁置了。现在，这成了"第二个浪头"。正像第二个浪头缓和了第三个浪头的冲力一样，这第二个浪头又因第一个浪头而变得温和平缓。这第一个浪头就是如下问题：女人是不是应该像男人

一样接受相同的音乐与体育教育。这是一个荒谬的要求，而柏拉图就拿这个怪论做游戏——为的是让因循守旧的人感到震惊——他让女人和男人一起赤身裸体做体操，并描绘了群婚制的种种荒唐有趣的细节特征。① 然而他的游戏却意指着某种最为严肃的东西。因为在这儿和在其他任何地方一样，他看重的不是制度，而是展现在制度中的原则：教育作为立国之本，应该尽可能地覆盖所有能够接受教育的人（456e）；对这个国家来说，没有什么比搞分裂更加邪恶的，没有什么比讲团结更善的；同甘共苦是维系国家团结最有力的纽带（462 ab）。这个怪论越是荒谬，这个原则也就越清晰。再说了，我们难道能够否认：至少在教育方面今天的世界不是已经接近柏拉图的那个怪论了吗？

第三个也是最汹涌的浪头似乎就藏在这两个暂时性的怪论之后。全部的悬念都因这个暂时的情况而被调动起来，目的就是让听众迷惑，下一步究竟往哪个方向前进。第五卷开头的插曲完全是为此服务的，它是自第二卷开头格劳孔和阿德曼托斯取代忒拉绪马霍斯的位置之后最富戏剧性的活动。听众们的窃窃私语、玻勒马霍斯甚至忒拉绪马霍斯本人的插话、想听听令人震惊的妇女儿童公有究竟是怎么回事的好奇心，所有这些——多么富有嘲讽意味的安排！——必定是为以下目的服务的，即：把对话带向真实的存在者。②

然而我们还可以观察得更准确些：通向这个目标的道路是如何被奇怪地遮蔽了，第三个也是真正的问题（“第三个浪头”）又是如何像走私一般被偷偷地带进来的。在第一个浪头中产生两个问题：音乐与体育教育对女护卫者有益吗？可能吗？在“第二个浪头”中，苏格拉底又重回到这个可能性问题上——我们因此也

① Gauss II/2，160 反对我们的论述，但为了这个目的，他让柏拉图“要求建女子体育场”。

② 尽管有 Vries 65 的批评，我还是写下了上述几行文字。

充满好奇！——并且首先讨论，应该怎样安排妇女儿童公有，并证明这种安排是有益的（458b）。接着苏格拉底想考察可能性的问题，而他的对话伙伴则表示，要不然他本人也会提出这个问题的。但是与所有的期望相反，对话的进程突然改变了。接下来是关于男女共同服兵役的插曲（466e ff.），紧跟着的是第二个插曲，关于希腊人应该如何与希腊人交战的问题（469b ff.）。这个插曲与伟大的任务之间并非没有深刻的内在联系：因为重要的是，希腊人相互间是"天然的朋友"，所以他们之间不可能存在着"战争"（πόλεμος），只可能存在着"争吵"或"内讧"（στάσις）。因此，通过这种"友谊"，统一的希腊民族出现了，而我们的国家共同体也正是靠同一种"友谊"而团结在一起的，这就是说，最终希腊民族是一个规模扩大了的城邦。这个思想非常严肃，非常重要，而此时此刻的柏拉图也完全不是一个"远离尘世的理想主义者"，而是一个关心政治的人，要把他的消息——徒劳地！——传达给全希腊。柏拉图恰恰在这个地方插入这个告诫，他这样做的主要目的，依然是再次隐藏真正的目标，把它往后推。对话的伙伴就这么抗议说（471c），苏格拉底想一个接一个地谈论那些插曲，为的就是躲避那个我们急切想听到回答的问题，就是可能性的问题——但关于什么的可能性呢？男女共同生活的可能性，这就是有待澄清的问题（466d）。但突然之间我们发现，这个问题已经扩展为"这种国家究竟能否实现，怎样才能实现"的问题（471c）。在走了这么多弯路，经过这么多推诿与耽搁之后，我们终于抵达了第三个也是最大的浪头了（472a，473c）。

我们从这节中插入的众多次要主题中仅取一例（453e ff.）来详细解释。因为男女天性不同，它们的能力也必定不同，这种错误意见的基础是对概念或者更准确地说对本质、形式、形式确定性（εἴδη）作了错误的"划分"（διαίρεσις）（此处为原书第95页）。人们相信，如果人们把所有的人分成男人和女人，并且分配给其中一部分以某个特定的工作，那么人们也就立即否认另一部

分可以从事这种工作。但是人们这时忘了，那样一种划分究竟是针对什么的。人们同样有权把男性划分为秃顶的和长头发的两个部分，并且推论说，如果这一部分人作了鞋匠，那么另一部分人就不准作鞋匠。但这只是争吵式的划分（Diairesis）而已，绝非辩证的划分。辩证的划分不允许随便选取任意一对概念，然后同样随便地根据已选出的一个概念推论另一个，相反，辩证的划分必须准确考察概念间的同异以及关系所在。也就是说，自柏拉图研究哲学以来，在理念指导下进行划分（以及对比［Synopsis］），就是他思想中最起码的要求。[①] 在他踏上通往理性与型相的道路时，柏拉图着手反对错误的划分，并且简要地阐明了什么是真正的划分，这决不是无心之举。[②] 后来，当提出"哲人"这个名称，并借此把对话提升到新的最高的层次上后，苏格拉底做的第一件事差不多就是进行明确的划分（*διαίρεσις*，476a9）：这边是"爱智慧（哲学）"，那边是"爱看、爱听、爱从事各种技艺……"；这边的对象是"美本身"，那边的对象是在某个具体的、个别的、混杂在事物中的美；这边是清醒，那边是做梦；这边是知识，那边是意见。

---

① 参见 Hans - Georg Gadamer，*Platos dialektische Ethik*（Leipzig 1931），52 ff.。

② Stenzel，Studien 49，试图根据方法上的差异把 454a 与 476a 与晚期的对话中的划分开来。但是人们不能否认，在这儿：1，运用了二分法的处理方法（男人—女人，秃头—长发，做鞋匠—不做鞋匠）；2，存在着与《斐莱布》16e 中同样的争吵与辩证法之间的对立（参考 Stenzel，Zahl und Gestalt 13）；3，只有在已经认识到准确而全面地划分的本质和重要性之后，柏拉图才会把必须反驳的意见追溯到错误的划分上。在后来的对话中，柏拉图在处理手法上采用了一个增强了讽刺意味的形式，但这并不是某种全新的形式。由诸多理念一形式构成的系统在《克拉底鲁》中就已经通过字母体系来表示了。归根结底，它已经存在于自《普罗泰戈拉》以来的"一和多"的问题中，存在于那组找不到定义的对话中。参考 Shorey 50f.。

九 《王制》的核心定律及其证明

[III. 2. 卷 V 473e – VI 502e]

柏拉图在第七封信中（326ab）写道：只有政治权力与哲学的统一，才能从腐败中拯救城邦。这个怪念头自西西里之行之后，伴随了他四十年。这个见解是他创建思想中的国家的开端与核心。柏拉图怎么通过尽可能的迂回和推诿一再地拖延，使得这个怪论变得扣人心弦，我们前面已经指出了。现在我们要说，这个怪论终于宣称要为自己辩护了：反抗意见的权威。而对于那些意见而言，这种怪论，这种与它们相左的意见（para – doxe）（473 e4，490a5），必定是不可理解、面目可憎的。

敌对意见的反抗表现在两次进攻中，第一次是借格劳孔之口说出的（V 473e），第二次借阿德曼托斯之口说出（VI 487b）。怪论的意义也在这两场战斗中得到澄清，并且由于它成功地获得承认，哲人就能抵达他征途上的最高目标（VI 502c – VII 末）。

发动第一次攻击的是“成群的大人先生们”。他们甩掉外衣，顺手拿起一件武器，冲向苏格拉底。这就是说，他们的举动是在执行“人民司法”。[①] 他们是没有明确特性的人，甚至没有明确的职业或类型。他们代表了人身上不确定的危险因素。他们所使用的论纲也没有什么明确的细节。他们没有反对的论据。他们就是进行猛烈的打击。

苏格拉底应付这次攻击的方法，是追问“哲人”的本质。在苏格拉底之前从未有人保证过这种奇怪的生活方式（Dasein）能够成为现实，这一点从他向每个读者提出的问题中就流露出来了；而在

① 人们常常援引这个喜剧（参考 Adam）。但我们必须明白，柏拉图考虑的不是喜剧，而就是大众的私刑司法，也就是我们在这群进攻者形象中看到的那种私刑司法。

这一大群面目不清的人的进攻后面，我们依稀可以看到法庭的控告，以及由此而来的苏格拉底的辩护和死亡。但苏格拉底在这儿提出的问题却是针对"爱智慧（哲学）"这个词：究竟这个词对这种生活方式的本质准确地看到了什么，说出了什么。爱智慧的人爱知识。爱智慧的人在爱：由此对话中的爱的线索浮现出来（参见原书80页）。每一种爱的本质都是爱其对象的全部。因此哲人爱智慧的全部。借助这种爱，哲人成为努力观看真理—真实（Wahrheit－Wirklichheit）的人（τῆς ἀληθείας φιλοθεάμων，475e），成为"能够走向美自身并看见美自身"的人（476b）。这句话的意义通过一段有关本体论的对话得到保证。知识有三个层次：知识、无知和居间的意见，与之严格对应的是存在的三个层次：存在、非存在（Nichtsein）和居间的我们的变动世界，这个变动的世界在此完全以巴门尼德的方式——其他概念也同样是巴门尼德式的——被称为"既存在又不存在"。这种本体论的分析是暂时的，以后还将通过更全面的分析来充实提高它（VI 504e ff.）。不过本体论的分析已经足以保证这儿的关键环节了：把哲人与真实存在者联系起来。

这样，哲人有悖常理（para－doxe）的生存方式（Existenz）就展示出了它的真正意义。实际上，哲人"从意见旁边穿过"并超越了意见。哲人（爱智慧者）戴着"爱"的称号，如果这个"爱"指向的是真实存在者，那么这就表明——在清晰的划分中（参见原书95页）——所有其他的追求本质上都只是对某种低级品物的爱，比如爱荣誉（φιλότιμος）、爱艺术（φιλότεχνος）、或者通常意义上的爱观看（φιλοθεάμων），这种意义上的爱看与热爱观看真实存在者是完全不同的（475e4）。所有那些爱都只关涉到"游移于真实存在者与非存在者之间"的东西（479d）。它们的本质不是爱智慧，爱知识，而是爱意见，爱假象。这样，这种本体论的定向就含沙射影地——没有明确说出却更加清楚地显示出来——澄清了这种境况：所有那些摩拳擦掌准备攻击苏格拉底的"许多人"，现在都被当作爱意见者给排在爱智慧者之下了。

[VI 484a－487a]

但这个奇怪的定律，统治者必须是哲人，仍然没有得到证明。证明是在刚刚获得的本体论基础上提出来的。关于存在者、关于真理的知识，也为世俗的国家生活指出了方向，这种国家生活的任务就是制订关于美、正义和善的法律，并保卫现行的法律。因为只有那种知识才能产生“敏锐的视力”。如果这种知识还联结着经验和各种美德，那么证明就算胜利完成了。事实上，这种向本体论基础的回归就说明，哲人的“天性”必定包含一切美德，这些美德在这儿就是指各种原初的力量。[①] 因为哲人同存在者之间有着亲缘和相属关系，所以哲人就决不会有任何一种卑劣品性或者天赋上的缺陷。哲学品质的特点是内在的平衡（ἔμμετρος φύσις），因为这种品质不允许任何单个的自然禀赋过度发展。这种哲学品质通过教育和身心成熟而达到完善。教育指向我们马上就要面对的重要讨论；身心成熟则说明，一定要时刻留心自然的基础。由此可见，国家的领导者必须是有如此天赋的、受过教育的、身心成熟的人。

[VI 487b－502c]

《王制》的核心定律就这样得到了证明——在“言辞”（Logos）中！但恰在这时，反对的力量借阿德曼托斯之口奋起反击，而且通常的经验也反对上述“言辞”：如果哲学不仅限于教育青年人，而是要贯穿某人的整个一生，那么这个人将成为对公民对国家没有用的人。我们知道，这个指责出自《高尔吉亚》中卡利克勒的一番言论（484c），并且我们看到（参见原书61页），当柏拉图在第二卷中借格劳孔之口重提这番言论时，他唯独把这个指责留到第六卷的这个地方来讨论，为的就是通过战胜这个指责

① 天性（φύσις）485a5，486b3、d10、487a3。必然（δεῖ）485d3，486b3。这个联系与在城邦的起源处的联系相同。

来进一步澄清爱智慧（哲学）的国家的本质，同时为哲学（爱智慧）的教育铺平道路。

国家的本质借助于这个指责得到澄清。阿德曼托斯说出了大众的观点：哲人对大众毫无用处。哲人在最好的情况下也只是“无用”——“无用”这个词在一段时间内一直是讨论的主题。[①] 大众说得对，苏格拉底的这个回答令包括我们在内的其他人感到惊讶。但大众这样说时就好像一队哗变的船员，他们视真正的航海专家为无用的人，是一个“望星迷和唠叨鬼”——取笑人的绰号，这正是柏拉图的青年时代，往来于舞台和市场的大众对待启蒙者、自然研究者、雄辩家的态度。这儿清晰地回响着阿里斯托芬的《云》中对苏格拉底本人的攻击（488e）。可是，大众的判断究竟对在哪儿呢？无疑，哲人在当前的国家中是无用的。但这并不是像大众所认为的那样，责任在于哲人；恰恰相反，责任在于当前这个国家。真正的国家——人们后来获悉——需要哲人存在，而且正是由于哲人国家才成为一个真正的国家，也就是以真实存在者为指导的国家，在这种国家中，哲人不再是无用的废物了。

但通常对哲人们的指责还有另一个方面。人们不仅称他们是无用，而且认为他们中许多人是“彻头彻尾的坏蛋”（παμπόνηϱοι，487d2，489d3）。这就要求柏拉图向我们说明，哲人自身的本性究竟是什么。我们再一次从哲人的基本规定——爱真实存在——出发。他想——现在这种热爱伴随着他的追求——靠近真实存在，与它结合，产生理智（Geist）和真理，从而生活在知识中，生活在真理中，由此而摆脱一切痛苦。所有这些都不可避免地需要一种“美德”的“大合唱”，在这种大合唱中包含着完全相反的优

① “无用”、“望星迷和空谈家”，487d5，489a1、c6、d4、d7——前五世纪末时挖苦人的词：Bekker，*Platonis Opera* I 170；Adam II 12；以及 Bruno Snell 增订的“欧里庇得斯残篇 913”，载于“Euripides - Fragmente”，Wiener Studien 69，1956，91。，erkker

良品质，如一面是正义与节制，一面是勇敢与大度。而且这些品质又必须同敏于理解、善于记忆的天性密不可分地联系在一起。所有这些高贵的天赋我们都在创建我们的国家之初就看见了（参见原书第 75 页），现在我们又再次看到它们。然而在它们旁边却埋伏着危险，危险就是那些可能“败坏”这些天赋的因素。植物越是强壮，不适宜的营养对它的危害就越大，而平庸的天赋则完全不受其危害。这种比较表明，大众的指责中的合理成分恰恰说明了哲学生活的险峻，以及进行哲学教育的原因和必要性（492a）。今天，敌视柏拉图的哲人国度的人——汤因比是其典型代表——似乎完全没有意识到，他们其实和那群大众一样无知。①

① 我们时代的世界史学家汤因比对哲人—统治者“怪论”——诚如其言——完全彻底的误解，着实令人震惊。汤因比对柏拉图的理解基于马基雅维里（Machiavelli），并且在这位意大利强权政治理论家的“粗暴词语”中找到了一种方法，从而发觉：“在哲人王的诡计中有一个阴险的特征，柏拉图小心翼翼地把它保持在背景之中”（Abridgment of Vols. I – VI p. 543），在原初文本中（Vol. VI p. 256）写得更加恶劣：“柏拉图几乎是狡诈地忽略了它”。汤因比完全忽视了“作为原型建立在天上”（《王制》IX 592b）的理想国家本身与尘世上最好的国家之间的根本区别，以至于继续写道：“如果这位哲人发现，不可能借其魅力为所欲为时，他就会抛弃他的哲学转而诉诸刀剑”，或者在他的原初文本中如此写道：“如果这个哲人王发现他自己不再能够通过施展魅力或发出恫吓来达到目的，他就会抛弃他陈腐的道德格言录，着手强制贯彻他的意志”。如今，相比于理想人们更喜欢现实，人们也许（谁不会这样呢?）觉得某个奥勒留（Marc Aurel）式的皇帝要比这种理想的哲人—统治者更易亲近，人们也许会宣称：“哲人王注定要失败”。但是负责任的历史学家不应该把柏拉图与阴险的谋略家相混淆，也不能与此同时完全忘了，爱智慧（哲学）对柏拉图意味着什么。如果汤因比犯了这样一种错误，那么其他社会学家和历史学家——Fite，Winspear，Crossman，Popper，Rüstow——对柏拉图的攻击就不那么令人吃惊了。这可以参见 Ronald B. Levinson，In Defence of Plato（1953），也可以参考 Gauss II/2，124 ff.。Gauss 无疑相信，必须“区分柏拉图思想中永恒的东西与暂时的东西”，并且看出“在柏拉图的政治著作中，或多或少地存在着向时代要求妥协，因而向‘生活哲学’妥协的方面”。可以比较他的卷一第一章中相应的部分，以及 E. Lledó，Iñigo，“Philosophos Basileus”，Revista de Filosofia 19，Madrid 1960，37 ff.。

现在我们就要抵达最高的层次了，讨论的主题也变成培养哲人—统治者的教育问题。但在这之前，还有一个任务迫切需要完成。“哲学天性的败坏”一词中所包含的种种可能性尚未得到详细阐释。对柏拉图而言，有两个名字与这个词密不可分地连在一起。其一是苏格拉底，他遭到荒唐的指控，说他败坏了青年人，在大众看来，柏拉图的《申辩》也不能洗清他的罪责。其二是阿尔基比亚德，他是最好的例子，表明与生俱来的哲学与统治的天性事实上会败坏。正如先前的攻击使人联想起阿里斯托芬的《云》，此处对苏格拉底的谴责令人想起当时控告的原文（492a），人们从中也可以看出，哲人的生活是多么危险。每一个读者在看到对那些不听话的教育家的恐吓——“剥夺公民权，罚款和死刑”——时，即使先前还没有想到苏格拉底，现在也必定想到了（492d）。个人完全不可能反抗大众的专横的暴力。① 柏拉图对当时的国家深感绝望，认为不可能在其中实行真正的教育，所以他认为，如果有人在这种情况下能够“获得拯救”，那肯定是出于神的特别恩惠（492e f.）。因此，如果把对苏格拉底的指控用于每一个“智慧之师”（智术师），那么人们就会看到，事实上这些智术师恰恰就是大众的一员，他们是在用大众的意见教育弟子。这样，掷向苏格拉底的控告之球弹了回来砸在控告者身上，也就

---

① 66 492e。Adam II 76 正确地把*παρά τὴν τούτων παιδείαν*理解为“反对公众施加的教育”，而不是像大多数人那样理解为“按照教育”。但另一方面他没有正确地领会*ἀλλοῖον*：“与大多数不同”。确切地说，*ἀλλοῖον γίγνεσθαι*只能等于*ἀλλοιοῦσθαι*【译按】“变得不同”。比较《会饮》189d7，《王制》X 598a9，《泰阿泰德》160a3。这种正确的翻译出现在 H. Müller 的译文中——但他又错误地理解了*παρά*。施莱尔马赫（Schleiermacher）的翻译近于完全正确：“在这些人施予的指导旁边，培养出性情中的另一种美德倾向，这也绝无可能”。只是人们必须从其根本意义上理解这个“在……旁边”，而“另一种美德倾向”相对于柏拉图用*ἦθος*（风俗、习惯）一词表达的那种转变，也太过平淡了些。

是砸在多数民众身上，砸在这些按其本质必定不能成为哲人的人身上（494a）。大众遇到的是经验丰富的智慧之师，而这些智慧之师正好也是人民大众。这些人民大众刚好只把这一个苏格拉底排除在外，因而苏格拉底的教育工作看来就是神的拯救行动。

关于阿尔基比亚德，人们看到，在随后的对话中时常浮现出他的影子（494b ff.）。但人们就是不想承认，《阿尔基比亚德》对话的主要特征已经被融合到这儿的对话中了。天资卓绝，才华横溢——这也是狄翁（Dion）与柏拉图本人的天性——这种哲人共同的天性，越来越清晰地显示出苏格拉底在《阿尔基比亚德》开头描绘的阿尔基比亚德的特征。他来自一个伟大的国家共同体，本人富有且出身高贵，英俊而魁梧。[①] 这些天赋令他野心无限膨胀，希望不仅能统治希腊人，也能统治外邦人，于是他心中充满了这种妄自尊大骄奢自满的幻想。[②] 现在，“某人”走向他，告诉他真话：“他缺乏理性（Vernunft）”，但他又需要理性，而且如果不完全投身于艰苦的哲学研究，他也不可能获得理性。由于他被各种恶劣的影响紧紧包围着，所以他很难听得进这些话。但是，由于他先天素质很好，与这些话契类相符，所以他又若有所悟，于是转向了哲学。这个“某人”在《阿尔基比亚德》中就是苏格拉底，而那篇无与伦比的短篇作品中的唯一活动，也在这篇伟大的对话中得到简洁而准确的复述。但在《阿尔基比亚德》的结尾（133a，135e）响起了忧虑的声音：“你也许会被雅典人民败坏。”《王制》在这儿把这种最优秀天性的败坏看作是一种危险，这种

---

① 《王制》“伟大的城邦”——《阿尔基比亚德》104a“伟大的城邦”；《王制》“人品俊秀身材魁梧”——《阿尔基比亚德》“仪表出众极其俊美”；《王制》“富有而出身高贵”——《阿尔基比亚德》“出身豪门望族……富有”。

② 《王制》“无限的希望”——《阿尔基比亚德》105a“展现在生活中的希望”；《王制》“既管理希腊人的事务也管理外邦人的事务”——《阿尔基比亚德》“不仅在希腊人中间，也在外邦人中间”。

危险必须以新的基础来防范。

当富有哲学才华但面临危险的人离开了哲学殿堂之后，低等天性的人挤了进来。因此，成功地过哲学生活就是非常罕见的幸事（495c ff.）——我们在这儿不会听不出柏拉图在字里行间流露出某种自传的语气。[①] 至于出身高贵又受过良好教育的人遭到流放（496b），我们完全有理由想到狄翁（参考 Adam 对《王制》相应章节的解释）。接着提到了塞亚格斯，称他是苏格拉底弟子中的一员，他病弱的身体让他远离政治；接着苏格拉底马上以讽刺性的"低姿态"简洁地谈到他自己听到的神圣声音，这个声音让他不要从事政治。对于上述这些言论，我们几乎无法别作他想，只能认为柏拉图在这儿想回忆他的《塞亚格斯》对话，想起神圣的东西是某种在教育事业中发挥着神秘作用的力量，因而即使将来在教育理想国（Erziehungsstaat）的完全合乎理性结构中，也不应该忘记它。然而哲人要取得完全的成功——由此可见柏拉图并不期待他本人或者苏格拉底能够成功——所必需的条件是：一个有哲学天赋和受过哲学教育的人遇到与他"相适合的国家制度"，也就是说遇到"最好的国家"。现在我们又被引向到了最好的国家之上。这种最好的国家还缺某个东西，真的，它还缺某个重要的东西，没有它这个国家必定会土崩瓦解（497 d9）。理性（Logos）、哲学、哲学的教育还没有在这个国家中占有稳固的位置。前面讨论音乐的预备教育的那一节向我们暗示，理性必定会到来（402a），自那之后，我们就一直焦急地等待着这个一再被拖延、现在看来很快就要被揭开的谜底。

当然，我们目前所处的章节还没有开始以全新的方式讨论哲学教育问题（502c）。我们还要继续——目光敏锐地注视着这个问题——在已经踏上的道路上前进。我们陷入目前的状况，是因为

① Méautis, Revue de Philologie 5, 1931, 97 ff.，也可以参考 Jacob Bernays, Phokion (Berlin 1881) 32 ff.。

阿德曼托斯在谈话中引用了"许多人"的经验，这些人认为，"哲学"只适合青年人学习，过久地逗留于哲学之中只会让人变得对国家毫无用处。现在我们已经在这条路上走得足够远了，需要对这"许多人"做出反击了：少年人要学习"适宜少年人的功课和哲学"，随着年龄的增长应该愈发努力地去学习哲学，进入老年时研究哲学成为主要事务（497e ff.）。这就回应了先前借阿德曼托斯之口表达出他们思想的那"许多人"，也就是那些反对过久地逗留于哲学之中的人，同时也重新暗示了即将面对的任务。

但是这种思想只是苏格拉底以哲人王怪论激起的广泛的骚动不安中的一个方面。通过反击这"许多人"——他们中最突出的典型现在是夸夸其谈的演说家，好争论的辩客，爱争吵的讼棍（498d ff.）——哲学教育的必然性越来越清楚地得到承认，而作为所有这一切的始因的那个核心怪论，在这部分结尾时也一再地被提起（599bc，501e）。我们现在知道哲学是什么了：深入研究由永恒存在者组成的秩序井然的世界，那个既没有"不义"，也没有相互伤害的世界。而当一个与善（Das Vollkommene）有亲缘关系的灵魂注视善时，善会在他心中唤起模仿的冲动。因此，当"某种必然性"迫使真正的哲人在尘世中创立国家时，他就会像伟大的技艺娴熟的画家那样，一边注视着神圣的原型，一边创作（参考卷 I² 126 und 336，注 19）。对手的反驳被击败了，继续研究哲学虽然还是困难重重，但其可能性却成功地得到了捍卫。只是现在苏格拉底还必须准确地说明教育的方法，这也是越来越迫切的要求。接着，借助"必然性"这个奇怪的词——哲人一定会陷入这种必然性之中（500d4）——差不多就最终完成了先前的任务，即确定哲人在哲人的国度中发挥怎样的作用。

到目前为止，在我们力图复述最后一段对话时，我们忽略了哲学的一个作用。就在哲学教育被证明是必不可少的时候，就在哲学教育被按年龄的不同明确地分成不同等级的时候，最后出现了一个超越我们此在之界限的暗示：老年人的纯粹或近乎纯粹的

哲学生活，可能会给他们带来令人满意的彼岸生活（498c）。我们此时此地在努力地说服我们的对手，我们的努力也许会见成效，也许我们的努力只能为我们重生后的生活提供某些帮助（498d）。这样，就在短时间内出人意料地两次预告了全书结尾的神话，而且包含在灵魂神话中的伦理命令，在这儿也依稀可见了。

十　哲人的教育以及哲人融入国家整体的教育

[III 3. 卷 VI 502c – VII 末]

这样我们终于接触到了最高最难的任务：教育那些将成为“国家拯救者”的人。几乎一切都应该再从头开始（ἐξ ἀρχῆς，502e2）讨论。前面曾面对的困难又被重新提起。有意避开那个应该讨论的问题（503ab，504b），这本身就说明哲学的生存方式（Existenz）是高贵却又罕见的。为什么罕见呢？这个问题现在要比先前清楚些了。因为这种生存方式向哲人提出了最高的而且全面的要求，哲人的天性必须具备全方位才华，他们必须兼具那些极端对立的基本气质：精神上的积极进取和谨慎沉稳（ἀνδρεία和σωφροσύνη [“勇敢”和“节制”]）。我们记得，在《政治家》（Politikos）中，哲人统治者的任务仍然是调和国家中这两种基本品性，这就让我们领会到，这两种品性会因某种极其罕见的巧合，汇聚在某个无与伦比的杰出人物身上。这种天性非常罕见，而引导这种天性踏上“最大的学问”（μέγιστα μαθήματα，503e）这条道路也非常困难。这条道路就是“另一条曲折幽长的道路”（504b），早先我们曾远远地瞥见它（435d）。当时人们希望避开这条道路，这一点苏格拉底在那儿已经以打趣的方式含糊其辞地说过。因此从这儿开始，先前对正义和其他“美德”的研究以及研究所得的灵魂三部分学说，都沉入了暂时性的深渊中。它们不再像对话伙伴所以为的那样“令人满意”了，相反，它们没有目

的和目标，因而也就没有判断它们正确与否的“标准”。因此那个“最大的学习”的对象必定是某种更伟大的东西，而先前的伦理学和心理学也不能停留在暂时性中，相反，它们现在必须接受完美的修订。

因此“最大的学习”是相当困难的。但是它突然又显得非常简单。最大的学习的对象就是“善的原型”。学习对象只是善，这一点“你经常听到”。因为每当我们严肃地讨论某个严肃的话题时，我们最终总要说到善、完善（das Gute，Vollkommene）。所有的人都追求善。这个人把善等同于快乐，那个人把善等同于思想（Denken，φρόνησις），两种立场截然对立。如果我们考虑到，这两种立场的截然对立，后来正好成为《斐莱布》的出发点，那么我们就会清楚地看出，这儿的言论远非只是偶然地同其他哲人的见解进行争论。在这儿重要的不是能不能在“快乐主义的”论点背后看见阿里斯提波（Aristipp），在“理智主义的”论点后看见安提司泰尼或者麦加拉派思想家（Megariker）甚至苏格拉底本人，这儿重要的是：快乐被看作此在肉体上的自然追求，而知识则是此在精神上的自然追求。但柏拉图现在想指出：精神追求只有在知道自己追求的不是一般的知识，而是善的知识时，它自身才变得完全清晰起来——这儿就汇入了发端于《卡尔米德》和《欧绪德谟》的思想路线。肉体的追求，如果完全就它本身来看，也可以区分出好的快乐和坏的快乐——通过这种区分，曾经出现在《高尔吉亚》中的极端快乐主义被克服了（参见卷II2 244）。因此，这两个不可避免具有片面性的、表面上对立的见解，就指向超越二者之上的共同的目标，“善”——现在还仍然模糊不清的是，这个善究竟是什么。

虽然一切还晦暗不明，还处在推测和猜想之中（μαντεύεσθαι，505 e1），但有一点已经非常明确：以前人们所追求的很可能只是假象，而谁要是真正追求善，他就决不会满足于虚假的善，必定会以真实存在的善为目标。因此认识善就是护卫者的根本任务：

这个善超越于“正义和美”之上（506a），在它的光照下，第四卷中的那个美德体系沉入了暂时性的深渊中。读者怀着越来越强烈的好奇心期待着最终看见善的真面目。但就在这时我们又碰到了早先（卷Ⅰ66【译按】应该是原书第一卷）曾评论过其意义的问题。通常的看法认为，智慧之上有能力回答向他提出的任何问题：因此格劳孔强烈要求苏格拉底说出他关于善的意见（δόγματα）（506a ff.）。但是柏拉图笔下的无知者苏格拉底却正好反对这种看法（506c）。他又一次遮住了远处依稀浮现出来的东西，他必须这样遮遮掩掩：因为如果他将来“漏掉”（παραλείπειν）很多东西，他也不是“故意省略的”（ἑκὼν οὐκ ἀπολείψω，509c）。①

我们在此就不再次描述，“善”是怎样通过关于它的怪论“超越存在的存在”而变得可见的——但另一方面它还是不可见的。我们只是从完全一般的意义上指出：贯穿整部作品的悬念——至少从第四卷谈论灵魂学说的那个地方开始，当预告了“更长更曲折的道路”（435d）时，这种悬念就完全清楚地形成了——越来越强烈了，这种悬念紧紧地绷在真正的中心上。但是悬念的解决却遭遇到踌躇和逃避。当悬念似乎得到解决时，踌躇与逃避又增加了力量，与悬念保持平衡。《王制》的形式很大程度上就是通过这种努力追求和不愿追求来确定的，这绝非偶然。因为善的本质中含有两重性：第一，它作为目标给一切必然要产生的事物以方向；第二，这个词必须止于这个目标，因为它超越存在并因此超越了理性。

由于善已经这样进入了视野——同时也从视野中消失了——所以前面在“哲学”一词出现后，第一次对其进行解释时所得到的有关存在与知识的划分（476c ff.），也必须被修正。知识和无

① 上面所记述的问题，就在ἀπο-和παραλείπειν这两个复合词的词语游戏中，以及加在ἀπολείψω之前的ἑκών中得到暗示。

知，从对象角度看存在与非存在，是对立的两极，在这两极之间的东西，从一个角度看是意见，从另一个角度看是意见的对象，是生成变化的世界。这种巴门尼德的模式当时是足够了，但现在我们站在更高的层次上。对于无知与非存在当然要保持沉默。也许在这两个词之中隐藏着一个非常重要的问题，《泰阿泰德》和《智术师》曾说起过它——生活中不会出现绝对的否定。我们很快就会听说，甚至在洞穴深处，也还有微弱的火光照在墙上，衬托出阴影。在生活中存在着的只是一种——尽管还被弄得极其模糊不清——存在与认识。但新的观点是：知识与意见，存在的世界与生变的世界之间的简单对立，被精心发展成为关于四种认识形式以及与之相应的四种存在形式的和谐体系。这四个等级由一定的比例来保证它们的统一，而越过这四个等级就上升到善。

这样，第六卷末尾的新本体论就为第七卷的继续讨论打下了基础。洞穴比喻从黑暗出发走到阳光下——并且再次返回到洞穴中（514a－517a）。解释则从可见的现象世界出发走向理智的所在地，一直到达"善的理念"，也即完善之本质形式（Wesensform des Vollkommenen）——并且再次从那儿返回到生变的世界中（517a－518b）。教育和科学的课程在认识论和本体论上超过了体育和音乐，进入了理性的领域中。在这儿，通过数学知识向上攀登抵达辩证法，然后沿着"辩证法的道路"前进最终看到最高的善——但又从那儿返回到在国家中的工作上（518b－535a）。这样，通向最高者的道路就被指出来三次，而且每次又都折回到人类共同体中，并且每次都强调在共同体中的工作是一项伦理要求。

折回到出发点，为的是让对话成为首尾呼应的整体，这也是第七卷结尾部分的意义所在。在第六卷开头，以前面的那种存在和知识的理论为基础，挑选适宜研究哲学和进行统治的人（485a ff.），当现在时而用与先前相同的词，时而用不同的词，要求着与先前几乎同样的一些品质时，根据第六卷结尾的新本体论，在通往"善"的道路已经开辟了之后，这些品质所包含的内容实际上

已经在不知不觉中改变了。因此现在变得清楚了，适宜那些挑选出来的灵魂去学习的知识（485b1，535a f.），就是那些提升灵魂到真实存在的知识，是关于秩序的知识。同先前一样（485cd，535de），被挑选出来的人应该热爱真理、憎恶一切谎言和虚假（ἀψευδής）。但是直到现在，人们才了解存在与知识有着一级比一级清晰的等级形式，并且知道，唯有“善的理念”才是慷慨赐予“真理与理智”（ἀλήθειαν καὶ νοῦν）的东西（517c）。回顾使得作品形成前后呼应的整体，这种回顾还在继续：回顾到第二、三卷中的准备性教育上。[①] 那儿已经预先看见了理性（Logos），全部的体育和音乐教育最终也都以它为目标（ἐλθόντος δὲ τοῦ λόγου，III 402a3）。现在，从完美的理性出发回头看那些基础学科，就能轻易地理解这些知识了，毕竟在体育与音乐中的知识成分还是一目了然的。这样，当教育的旅途快要达到终点时，教育的开始和结束之间的密切关系又一次清清楚楚地展示出来。最后，通过把选定为统治者的人的整个一生分成几个阶段，教育体系最终被完美地编织成一个统一体。在这儿，最重要的不是年数，少年人的体育教育应该持续两年还是三年（537b），辩证法的学习应该持续四年还是五年或者六年（539de），最重要的是，由教育与工作、理论与实践的统一构成了生命进程中的内在联系：即使最高贵最珍稀的东西也有其确定的位置，即使最孤单的人也被迫返回去为共同体服务。

十一　败坏

[IV. 卷 VIII，IX]

《忒拉绪马霍斯》描绘了“正义”与“不义”之间的根本对

① 536c7 明确地说明参见 412c。537e4 虽不明确地说出，但从用词上暗示了 424d3。

立（此处为原书第107页）。《高尔吉亚》由此出发进行了哲学反对修辞术的战斗，在战斗中形成新的尖锐对立。体现在修辞术中的“不义”被逐步地消减了势力范围，而与此同时，表现为哲学的“正义”的空间却逐步扩大。在《王制》中，这种旧的根本对立变成理想的国家（卷二至七）与错误的政治制度（卷八九）之间对立。因此，这两种相反的力量通过体现为国家形式，已经交换了它们的位置。交换之所以能够发生，是因为《忒拉绪马霍斯》被用作了地基，当开始建造理想国家时，“不义”已经被战胜了。这种交换必须发生，因为“错误的政治制度”只能从一个完美纯正的政治制度出发才是可以理解的。通过错误的制度走向理想国家是难以想象的。因为即使从现实中最好的国家出发也不能上升到理想的国家，这样一种等级次序是不存在的，原因就是：理想国家有完全独特的本质。

柏拉图让——很严肃，但依然带有戏谑意味——完美的国家从自然现实中生长出来，并且通过这个生长过程来阐明：他的国家虽然有强烈的理想色彩，但还是符合人类生存的自然规律的。与此相应，他看到，与完美国家相比，现在所有经验国家都是某种堕落的形态。他把多种多样的经验国家分门别类地划分成国家和人的四种基本形式，并且把它们同哲人的国家和哲人统治者之间的远近不同的距离描绘为腐败的结果，这种腐败的过程按照从正义到最不义的次序逐级而下。因为在这儿“不是要比较历史上政治制度的各种形式，而是要揭示构成国家的和毁灭国家的力量”。①

在《普罗泰戈拉》中（322a ff.），这位智术师讲述了一个人类起源的神话。完美的国家在那个神话中是以什么方式生成的，

---

① Singer 141. 比较 Heinrich Ryffel，*Μεταβολὴ πολιτειῶν* 中的全面阐述。关于国家制度的变迁，参见 Bern 1949；Ferner Karl Vretska，“Platons Demokraten - Kapitel, Untersuchung seiner Form”，Gymnasium 62，1955，407 ff.。

现在就是以什么方式腐败的。同样在赫西俄德的五个时代的神话中，也有许多真正的经验——也是我们自己的经验！很久以前，在他让人类的本质掺杂进不同的金属时，柏拉图就已经想起来赫西俄德（415a）。现在他正好追溯到那个故事，而且说出了赫西俄德的名字（546e）。他“像荷马那样”（545d）——或者更确切些：像赫西俄德那样——在开始讲述堕落的历史前，先庄严地祈求文艺女神，他这样做是为了可以立刻以同样庄严的语气虚构出婚配的数字，而这些数字至今还令数学家们头疼不已。赫西俄德集诗人与思想家于一身，柏拉图则把神话、数学和政治经验融为一体。

在描绘堕落四阶段的每一阶段时，都是首先描绘国家制度与个人向新类型的转变（*μεταβολή*），然后描绘这种新类型的生活方式，因此每个阶段就又划分为四部分。当这个模式在前三个阶段上得到严格遵守，而在最后一个阶段，即僭主阶段上增加了关于该种国家和该种人的幸福问题时，这个模式就更加显眼了（556d ff.，571a，576b ff.）。借着这个问题，也就开始了第九卷那个研究（576b－588a）：王者式的人和暴君式的人之间的幸福算术。这个研究是前面一切研究的目标。当它成为真正的主题时，柏拉图让格劳孔取代他的兄弟又一次进入谈话，以此表明这个关键时刻的意义。我们立刻想起，格劳孔在第二卷开始时的长篇大论的结尾（361d）要求的正是这种幸福算术。由此我们就清楚了，腐败的阶段顺序——它本来就存在于柏拉图的思想中，而且此刻柏拉图还往其中加入了赫西俄德五时代神话的阶段顺序——是怎样由简单的原始形式出发，向下一直到僭主政治和僭主的。在《武拉绪马霍斯》结尾，计算了不义者幸福；在《高尔吉亚》中，对幸福多寡的追问先出现在波卢斯的层次上，然后在卡利克勒的层次上，最后扩展到政治演说家的层次上，而政治演说家正是不义的代表，它们似乎是没有僭主制的僭主。生活原则的对立在《高尔吉亚》中发展为生活方式的对立，在《王制》中发展为国家形式

的对立。国家形式的对立像原来的对立一样是极端的对立，根据这种对立的国家形式，《王制》确定了国家和人的类型的阶段序列，而在这种阶段序列中，那种极端的对立性最终又一次被贯彻到底。

僭主的不幸被三次揭示出来。第一次证明（576c－580a）出自对这个类型的人的描绘。同僭主制国家一样，实行僭主制的灵魂充满激情，因而充满不自由。因此，国家与灵魂由于种种恣意妄为而根本不能“做它们想要做的事”（ἥκιστα ποιήσει ἃ ἂν βουληθῇ，577e），而真正的僭主事实上就是真正的仆人。我们在这儿又一次从字里行间精确地听到《高尔吉亚》中波卢斯谈话的主要思想（οὐδὲν γὰρ ποιεῖν ὧν βούλονται【译按】因为不能做它们想要做的事，466e）。在那儿，恣意（ἃ δοκεῖ）与真正的意愿之间的对立表述得甚至更加清楚一些。因为在这儿考察的对象更加丰富了，而且国家与单个灵魂的类似像全书其他地方一样，支配了这儿的论证结构，并强化了所有单独的特征。

如果说第一个证明是直接根据看到的景象作出评判的，那么第二、三个证明则是基于对快乐原则的分析。这种分析又一次吸收了《高尔吉亚》中的观点，因为恰巧在《王制》的这个地方回响起《高尔吉亚》中筛子或布满窟窿的容器的比喻——它象征了被欲望毁坏了的灵魂或者灵魂中的贪婪——这绝非偶然（比较《王制》586b和《高尔吉亚》493a ff.）。但是这个回响让我们更清楚地看到，那个观点现在已经变了，变得非常深刻了。激烈地反对“欲望”——当然，区分“好的”和“坏的”快乐在那时就已经很重要了——的斗争现在被洞察快乐的分级体系所取代。现在，快乐不再只是被抑制，而是——像年岁渐长的柏拉图越来越常做的那样——被分门别类地排好次序。

第二个证明（580d－583b）从构成城邦与灵魂的三个“部分”（εἴδη，Gattungen，Teilen）出发。每个“部分”都有一种独

特的追求，分别是：追求金钱和利益，追求胜利和荣誉，追求知识与智慧。我们知道这个等级次序出自《斐多》（68c，82c）。接着这个等级次序被引入各种政制形式依次败坏的学说中，以便解释完美的国家如何向“荣誉政制”，进一步向“寡头政制”堕落。但现在相应于每一种追求，不仅有独特的统治类型和独特的人类本性，而且还有——这是这儿出现的新东西——独特的“快乐”。因此，哲学追求不像《斐多》和《高尔吉亚》中那样完全与快乐对立，相反它现在也被承认是一种快乐。哲学的快乐相比于其他快乐的优先地位，只有哲人才能评判。因为只有他了解所有这三种快乐，也只有他才拥有作评判的工具：理性。

第二个证明（583b－588a）最深刻也最根本，它把“真理”概念——《斐莱布》预先说过的知识——令人惊讶的应用到快乐的本质上。在《高尔吉亚》中，快乐还是作为纯粹转瞬即逝的东西，似乎与所有真理所有善截然对立。但现在真正的快乐作为某种积极的东西与虚假的快乐相对抗，而虚假的快乐严格说来只是提高了的痛苦。虚假的快乐——在分级的比喻中——从底层上升到中层，而真正的快乐则从中层上升到上层，而人们通常解释快乐时犯的错误就在于，混淆了相对的上层和绝对的上层。

第二个研究更加重要。每一种欲求都产生于某种缺乏，因此目标是充实。每一种充实都导致快乐。但被充实的和用于充实的东西有程度不同的“实在和真实性”（*οὐσία καὶ ἀλήθεια*），灵魂比身体更实在更真实，知识比饮食更实在更真实。而充实也按其所得的快乐不同而有程度不同的真实性或现实性。这儿不再像《高尔吉亚》和《斐多》那样，让真实和善与一切快乐相对立。身体的快乐也有了它的权力和地位。任务不再是断灭一切欲求，而是让欲求服从理性。这样，哲人的灵魂也了解所有形式的快乐。事实上，在秩序良好的灵魂的内在城邦（inner Politeia）中，没有内部的敌人也没有内战（*στάσις*），在这个城邦中存在的是一个等级有序的快乐体系，各种快乐按其“真实性”的多少而排列座次。

因此，真正的快乐的等级下降，也正好相应于政制形式的堕落以及从属于政制形式的人的类型的堕落。当最后"王者"的快乐与"僭主"的快乐之间的距离用数学游戏——王者的快乐：僭主的快乐＝729：1（36：1）——确定下来时，我们又一次意识到国家和人类形式的等级秩序，这种等级秩序就扎根在这两个极端类型的相互对立之中。

十二　最后的攀登

[V．卷 IX 588b－X 末]

即使幸福的算术没有再次提到最高的目标，柏拉图也不可能以堕落的最底层结束全书。到此为止，第二卷开头格劳孔的发言已经得到了回答，因而这个表面上的呼应已经完成了。现在艺术作品的平衡要求最后把第一卷，也即旧有的、现在被重新利用并编排进本书的《忒拉绪马霍斯》对话录，也纳入全书的体系中，从而达成首尾和谐。柏拉图具体采用的方法，我们暂且只能说：借助某个东西。

《王制》是由《高尔吉亚》发展出来的。《高尔吉亚》终结于彼岸神话。如果这则彼岸神话事实上是这篇早期作品的有机组成部分，那么这篇新生长出来的更伟大的作品也不可能缺少末日神话。因此，那个"某个东西"必须包含末日神话。

这种从《王制》的艺术形式和它的有机形成过程中推导出来的结论，可以从某种更深刻的层次上理解为这部作品的哲学合法性。自从第二卷中格劳孔的发言以来，正义者与不义者的幸福问题就一直悬而未决。幸福一词也许包含有太多的歧义，甚至是完全相反的含义——完美的存在与快乐。渴求快乐是合情合理的，因为这是生命自身的本能。但是如果像第九卷临近结束时那样，用那种关于快乐的理论来计算幸福，那么快乐就是不完全不充分

的。我们无需从空洞的老生常谈中引申出这个结论。我们可以从《礼法》的一段重要文字（V 732d ff.）中推导出这个观点。在那儿对不同的生活方式按其所含快乐与痛苦的多少作了比较，结果是：美德的生活同与其相反的生活相比，不仅具有一切别的优势，而且还“更快乐”、“更愉快”（κρατεῖ τῷ χαίρειν πλείω，733a，ἡδίω εἶναι，724d）。这段讨论作为最后的“序言”（προοίμιον），它的位置恰在真正开始论述法典之前，这就表明了它是多么地重要。而它之所以这么重要，原因就在于：真正的人类生活高度依赖快乐、痛苦和欲求（732e）。我们——立法者——是在与人而不是与诸神打交道。因此，老年柏拉图还是——而且恰恰是——在作如此“自然的”思考。与此相反，在这之前的其他“序言”则论述诸神以及“次于诸神的最神圣的东西，灵魂”（726a），并且以庄严的词语讲述：人们应该怎样“保护”和照料这个最神圣的事物；做坏事就会让这个神圣的东西变坏；灵魂、身体和财富之间的自然顺序以及从这个顺序中推导出来的有关教育和立法的结论。这是事物“神圣的”的方面，接着就开始了“人性的”方面的快乐算术。“神圣的”与“人性的”两方面必须相互补充。只有“人性的”方面就是庸俗的快乐主义，但只有神圣的方面又令人难以企及。柏拉图一直就是这么想的，比如在《普罗泰戈拉》中（参考卷 II2 24f.）。这就说明了，为什么《王制》不能以幸福算术结束：因为考察“人性的”东西如果没有“神圣的”内容，不仅是不完整的，而且完全就是错误的。对写作《王制》的柏拉图而言，更高级的幸福算术在另一个领域中，在那儿，灵魂将面对面地看到真实存在者。

最后还有一个问题需要考虑。柏拉图让《忒拉绪马霍斯》作为他的《王制》的地基，由前者最终发展出后者。但在这篇早期作品的开头，我们就从老克法洛斯的口中听到了在民间广泛流行但人们又半信半疑的彼岸观念——彼岸的奖赏和惩罚，但那时就止于此。因为这个观念出现在苏格拉底的一切研究之前，所以不

可能有更多的结果，但在柏拉图的作品中，它却一直在继续发展着。因此当本书把这篇早期对话用作地基时，《王制》就担负了一项责任，即，用真正的柏拉图的彼岸神话来呼应开头谈到的那种未经考察的神话（参考卷 I2 188f.，195）。

前面我们着眼于论述《高尔吉亚》和《王制》之间的有机联系。但现在必须说明，这两部作品尽管结构上有很多相似之处，差异也是十分明显的。《高尔吉亚》以同一条主线展开，苏格拉底的力量越来越强，直到最后获得彻底的胜利，而彼岸神话就自然而然地作为顶峰出现。《王制》则完全不同：它的最高峰必然出现在建造理想国家本身时，也就是说位于对话中间部分。然后，由于“错误的”政治制度开始了下降。当下降最后终止于尘世中的幸福算术时，最高的生活方式问题才又一次进入了视野。但此时没有一种彼岸神话能够直接跟在这个下降之后，并且与它有着内在的联系，所以要完成上述任务，就必须走一条迂回曲折的道路。

如果我们从《高尔吉亚》最后部分的见解出发——这种见解在那儿通过苏格拉底不断冒犯卡利克勒而坚持到底——就会看出，应走的道路是去洞察秩序（*κόσμος*，*τάξις*）的本质。有序是好的，无序是坏的。到处都是这样：工匠和艺术家的产品如此，身体如此，灵魂也如此。而灵魂的秩序就是法律和美德。这样，惩罚、惩戒、约束、限制（*κολάζειν*）的意义立刻就清楚明白了。它们让被扰乱的秩序恢复正常，因此要比大众所希望的无法无天、无拘无束（*ἀκολασία*）和不受惩罚更好（505a ff.，507d）。为此还讲了一个反对伟大政治家的比喻，把人比作家畜。当照料它的人接收它时，它还是温顺的，但后来由于照料有误，由于缺乏管教，它比一开始更加狂野了：它又踢又咬又用角顶。所以真正的政治家是教育者，他的任务与上述的正相反，不是投其所好放任自流，而是教训人，让人更驯服，如果不用比喻的话来说，就是“更正义”（516a ff.）。

在《王制》中（588b ff.），紧接着幸福算术之后就塑造了一个奇异的灵魂塑像。灵魂是由三个部分长在一起的整体：其一是人；其二是一头狮子，它被一群蛇包围着；其三是一个多头怪兽，既长有温驯动物的头，也有狂野动物的头，而且这些头还会变换，会长出新头。[1] 这个灵魂又被整个地封入某个人之中，以身体的形象表现出来。现在我们在这形象中看到了人类灵魂的全部状态：有序的状态，当这三个长在一起的生物彼此友好，并处在“内在的人性”统治之下时；各种不道德，当这种关系被扰乱了，由狮子和蛇的勇力占了优势，或者多头怪兽的欲望占了优势时；受到惩罚，当兽性部分安定下来，驯服的部分被释放出来时。大众的看法，不受惩罚比惩罚更好，不就是意味着牺牲“内在的人性”换取多头怪兽的自由吗？这种思想方式与《高尔吉亚》的简直完全一样。[2] 似乎《高尔吉亚》——我们将会看到——已经为彼岸神话作好了准备。《王制》中的比喻难道不是从《高尔吉亚》中的比喻成长出来的吗？柏拉图的创作冲动希望形象化地表现灵魂的构造，同一种冲动后来在《斐德罗》中创造了灵魂马车的比喻，在《礼法》中创造了傀儡的比喻。[3] 在这儿，这个创造的冲动似乎利用了《高尔吉亚》中驯服的与狂野的野兽之间的对立，并从这个原型中发展出那个奇异而卓绝的比喻，而这个比喻又在

---

1 W. Jaeger，“A New Greek Word in Plato's Republic”，Eranos 44，1946，123 ff. 修订《王制》590b1 的*ὀφεῶδες*（蛇一般的）为*ὀργῶδες*（狂暴的）。但*ὀφεῶδες*（= *δρακοντῶδες*【蛇一般的】准确地描述了 588e6 中通常称作*τὰ περὶ τὸν λέοντα*（围绕着狮子的）东西（Schleiermacher）。参考 Adam II 365f. 对*ὀχλῶδες*（暴徒）修订的反驳（Nettleship）。

2 例如，比较《高尔吉亚》516ab 和《王制》589b，《高尔吉亚》507d 和《王制》591ab。

3 我们还可以回忆起《斐德罗》230a 中的“比提丰还复杂的怪兽”。显然，《王制》中的多头怪兽的原型是百头怪兽提丰（Typhon）。参考赫西俄德《神谱》824 ff.。

《斐德罗》的开头（230a）中保存了一丝痕迹，那儿说到“比巨人提丰（Typhon）更复杂的怪兽”。

这个证明本身对我们来说并不重要，重要的是：这一段与《高尔吉亚》中相应的一段之间的类同关系变得清楚了，而且借着这个类同关系，我们就可以形成一个预先的判断：这个奇异的比喻在这儿和在那儿一样都是通向神话道路上的一个阶梯。但显而易见的是，这个判断可靠性只能由《王制》本身的发展来确定。

王者的快乐——当国家形式的堕落已达尽头时这么说到（587de）——与僭主的快乐相比是 729：1。而这也是一年（364.5 天）与一天（12 个小时）的比例，是一个菲洛劳斯（Philolaos）“大年”（有 729 个月）与一个月的比例。① 因此，那个数目不仅仅是“真实的”，而且它“还与人的生命相关”（*προσήκοντα βίοις*），因为生命在年月日的时段中活动。这肯定不是无聊的游戏。② 生命的长度和幸福的完满之间，有着多种多样的关系。也许柏拉图还想表明，这儿说的话不只是关系到王者和僭主这样稀有的特例，事实上关于正义的斗争决定了我们人类的生活方式。但这种斗争首先就表明，如果我们把内在的优美或美德与丑恶或恶德对立起来，灵魂中就只有对立没有比较了，因而快乐与快乐之间的比较也就不可思议地被抛弃了。

不管我们怎么想，反正对话在以一种独特的方式向前推进。

---

① 参考 Boeckh, Philolaos 133f.; Susemihl 133 ff.; Adam zu 588a; Robert S. Brumbaugh, Plato's Mathematical Imagination, Bloomington, 1954, 151 ff.。

② “毫无意义的游戏”，Schleiermacher III 1 607 写道。与他相反，Schneider 在他的译本的卷 III p. XXXXI 及以下数页中这样解释了其中的内在关联：僭主生活一年的幸福相当于王者生活一天的幸福，等等。Susemihl II 242 ff. 接受这个观点，并且补充上与第八卷中的数字思考的关系：当大的周期出现时，小的周期就会与它交织在一起，此外这还说明，不但政治制度延续的时间，而且内心的安宁幸福也以同样的次序下跌得越来越快。Brumbaugh 同上书 153 ff. 比较了《斐德罗》248e ff. 中的灵魂的9个等级。

现在（588a1）不称王者与僭主了，而代之以正义的人和非正义的人。如果说我们先前还能拿僭主的快乐和王者的快乐作比较，那么，一旦我们视善、正义与恶、不义是相互对立的，这种比较的可能性现在就完全消失了。《王制》中的各种政制形式当初是怎么由支配着《忒拉绪马霍斯》的原初对立生长出来的，柏拉图现在就怎么再次返回到那个起源中去。因此他采用了前后呼应的创作手法，又折回到第二卷的开头，回到在那儿提出的问题上：徒有正义之名的完全不义，是不是对人有益（588b~360c）。他甚至还进一步回溯到全书的开头，转而面对忒拉绪马霍斯，后者的独裁者想行使统治权来损害被统治者的利益。在第一卷那儿，苏格拉底已经反驳了那个观点，他用来反驳的语句预先就指向“一个完全由好人组成的国家，如果它能实现的话”（347d2）。现在，在“内在的城邦（inneren Politeia）”中，一切都完全清楚了：统治者作为神圣者，按其本质不可能伤害任何人；所有其他的力量都自愿地服从这个统治者，或者必须服从他。重要的是：这种与全书开头部分的联系直到最后也没有消失，也就是说，敌对力量直到最后也还在场。[①]

但是艺术家想让他的作品形式圆满完整的意愿，如果没有与作品相符的内容，就只能达到外表上的圆满。直到幸福算术为止，人们一直在国家的层面上活动。理想国家创建完工之后，接着就考察了理想国家的堕落；在考察各种堕落的国家形式时，同样从政治角度出发考察了相应的人的堕落类型。在幸福算术之后，人们又返回到那个具有起源意义的考察上，它是所有有关国家的考察的出发点。正是由于这种考察具有普遍性，人们才能研究人的存在的真正法则，研究这些法则如何对每个人都有效，哪怕这个人认为自己既不属于王者的形象，也不属于僭主的形象，甚至也

---

① 比较 612b 和 II 367d，363a，359c ff.；612c7 和 361b；612e 和 II 365c 以及 I 352b；613d 和 II 361e。

不属于二者之间的形象。这就是本文艺术上前后呼应的真正意义，尤其是那个人们称为"人"的多形怪物的神话形象所表达的意义。

这个神话形象显示出处在难以理解的复杂的整体中的人的存在，并且同时向人们提出了如下任务——因为柏拉图的神话同时也是伦理命令——从这种多样性中形成复合的统一体。这个形象表明，人的存在完全独立于各种政治结构的分类，而且这种独立是完全彻底的独立。内在的城邦和它的秩序体验到了这种彻底的独立性，在第九卷结束的那个插曲的末尾处，通过一方面看向经验国家，另一方面看向真实的国家，这种彻底的独立性被清晰地展示出来。谁要是使自己的内在城邦和谐了，就总是与他所出生的国家格格不入（就像柏拉图与同时代的雅典一样）——"如果没有奇迹出现的话"（狄翁看到这些话一定会联想到自己）。这样的一个人只属于真正的国家。但真正的国家在这一刻又从尘世的现实性中飘然而逝飞到了天上，以便在那儿作为更高的秩序王国中更高秩序的原型，始终清晰可见。

在讨论了各种政制形式以及与之相应的各种人的类型之后，对话考察了：人。这次考察采用的方法是，把一切外在意义上的政治内容被抛在一边，专心致志地挖掘"内在城邦"的丰富意义。在这儿我们决不应该忘记：国家大厦已经建成，而建造这栋大厦目的就是为了在"大写的文字中"更清楚地查看正义和它的相反者（368d）。因此，比起前面的讨论，第九卷结尾的神话展现出一幅二者极端对立的景象，而且这个神话本身还蕴含着更加极端对立的萌芽，它将在全书结尾的神话中发展到顶点。萌芽很清楚地表现在两个方面。第一个方面是"人"自身中载有"内在国家"，其中有"统治者"，即"内在的人"（589a7）、"神圣的东西"（589d1，590d1）。它究竟是什么，在全书的中间曾指出过，并以一些词语来说明它。在那儿把它称作"灵魂中最善的部分"（532c），它的目标是"观看存在者领域中最善的东西"。现在，"学问"（μαθήματα，591c2）这个词马上就让人想起了通往那个

目标的道路。当谈到真正的国家从尘世的现实性中消逝，以便保持“天上的原型”永远可见时（592 b2），萌芽的第二个方面就已经蕴含在其中了。天——它是更高的秩序体系——作为这个国家的所在地，原型作为这个国家的本质：这是国家与理念共有的特征。神圣的灵魂与有序的天空（它是灵魂存在和观看的领域）：二者在结尾的神话中汇合了。

但是结尾的神话还是不能从这儿开始。结尾的神话的本质究竟是什么呢？让灵魂的生命超越狭隘的此生的界限，扩大到“彼岸”中去。但由于那个内在城邦需要整顿的多头怪兽，被明确地表述为身体上受到限制的东西——恰恰是因为必须让肉体的和谐从属于灵魂的和谐（591d）——所以它立刻就被表述为时间上受到限制的东西——在从小孩到老人的短暂时间中，不可能发生什么大事（608c）。

[X 608c - 614a]

因此，一个新的灵魂观——它不是否定了先前的灵魂观，而是提高了它——必须作为结尾神话的基础预先出现在对话中。

没有任何自然哲学的思辨成分——像《斐德罗》那样——引导了这个新灵魂观的产生。这个新灵魂观出自创建国家活动的基本立场，出自“正义”和“非正义”的对立。肉体有一种特别的“恶”，一种只属于它的错误状态（*πονηρία*）：疾病。在最极端的情形下，它会消灭肉体。灵魂也有一种属于它的特别的“恶”：不义和完全的邪恶（*κακία*）。但灵魂即使在最坏的情形下，也不会因为这个恶——完全不同于肉体——被毁灭。因此，灵魂是不可毁灭的，不朽的，永远存在的。“灵魂不朽的证明”就此结束。我们不会听不出其中暗含的嘲讽，在开始作证明时，苏格拉底就以嘲讽的口吻宣称“完全不难”，并因此而遭到了同伴的怀疑——也是我们的怀疑（608d）。虽然作为证明——按几何学的方式——这个演绎的推理极其荒谬，但作为对善恶以及“灵魂”本

质的洞见，它又非常深刻。到目前为止，人们还是依据与肉体的类比来看待灵魂。在把灵魂表现为多头怪兽的研究中，肯定还是这么看待灵魂的。灵魂虽然比肉体更受敬重（τιμιωτέρα，591b），但肉体的健康与灵魂的"健康性情"——节制之间的类比，似乎从未被摧毁。但现在我们处在——类似于《斐多》中最高的第三等级上——这个时刻：一切类比都被放弃，灵魂与肉体被彻底区别开。身体具有一种幸福，就是它能够通过分解而摆脱痛苦。灵魂却没有这么幸运。灵魂的不可毁灭性完全不是恐惧情绪所想要得到的东西：它绝不意味着灵魂免于毁灭得到了拯救，相反，它意味着巨大的、甚至是唯一的危险，巨大的、甚至是唯一的责任。人们不可能通过对自己说，在短暂的时光之后一切都结束了，从而逃脱了这个危险，逃避了这个责任。如果我们肯定这个事实，即存在着正义和不义，善良与卑鄙，知识与无知；如果我们从《王制》得知，这些词所指的正是灵魂的、亦即人的两种基本可能性；如果我们又从《王制》得知，正义、善也就是理念、永恒的形式；那么，我们就不会把灵魂理解为某个与肉体交织在一起的不朽事物，并且还在努力追求正义或不义，而是把灵魂理解为处在正义与不义之间的、永恒的、不可毁灭的战场。因此，《王制》中的根本对立要求并确保了灵魂的永恒性。这样我们就得到了新的灵魂观。先前的灵魂观并没有因此而被抛弃，而是被提高了。但由一个层次上升到另一个层次的道路还朦胧不清。阐明这条道路的是海神的神话形象（611c ff.），海神的原初本相由于他在海中的生活而变得面目全非了。因此，灵魂必须净化，必须恢复原初本相，修复与神的亲缘关系，这是灵魂的任务。灵魂神话就是要描述永恒灵魂的净化之路，现在对话差不多前进到这个神话的边界了。

差不多，但不是完全。自第二卷开头格劳孔的发言起，正义者和不义者的"幸福"问题就一直保持在视野之中。柏拉图从没有想过要回避这个问题。因为这个问题讨论的是生命冲动本身。

在第六卷中，当谈到教育逐级而进，穿过了不同的人生阶段达到了老年，达到了伴随着老年而来的幸福时说到，这种幸福会跟着人越过此生的界限进入彼岸，并进入来世的轮回中，而且先前所获得的哲学知识也将在轮回中继续。在第九卷中，当幸福算术结束了有关错误的国家形式的那段对话之后，这个观点又借助幸福算术而重新浮现出来，因为全书最终着手彻底解决这个问题了。直到两种灵魂观都被展开来论述过，人们已经清楚地把握了灵魂的本质之后，柏拉图才又一次允许讨论灵魂的“报酬”，即它的幸福问题（612 ab）。现在这个问题才是无可指责的（*νῦν ἤδη ἀνεπίφθονον*，612b）。但现在这个问题也不再能够回避。

相应于两种灵魂观，灵魂的报酬有两个阶段，可是后者同前者一样很少被精心区分开来。[1] 在第二阶段上，“灵魂自身”有可能遇上“正义自身”（612b）。这第二个阶段被纳入了神话之中，而有限的尘世生命的报酬和惩罚问题就是过渡到神话的最后一个环节。

“好人是神所爱的人。对于他，一切都必定是好的，无论生前还是死后。因为诸神决不会忽略一个尽可能效法神的人。”苏格拉底这样说。他的同伴回答道：“肯定是这样的，很显然，神对这样一个与他相似的人决不会熟视无睹。”我们不会听不出这些话与《申辩》的字字句句（41d）有许多相似之处。只是现在所给出的理由更加深刻了，它一方面往回指向了第七卷中朝着最高善的攀登，另一方面又向前预示了《泰阿泰德》中的“插曲”（176b）。可是，柏拉图的苏格拉底居然愿意谈论外在的报酬，并且恰恰通过回忆他自己的命运，把来自诸神的、但最终又只是来自人的奖品放在自己的手中，这不是极具讽刺意味吗？

人间的报酬怎样呢（613b）？简单明了：一切都会变美，变

---

① 613 a7 中的 *ἢ καὶ ἀποθανόντι*（“以及死后”）根本就不是这一节讨论的问题。

好，变得富有市民气息。正义的人由于他们的正义，在每一次交往结束后，在一生结束时，都能从人们那里得到荣誉和奖励。当他们年老时，只要愿意，就可以在他的国家中担任要职，只要喜欢，就能够和最好的家族联姻。不义的人的结局正好相反。如果这段文字必须以彻头彻尾的严肃认真态度来看待的话，它会让人们对柏拉图的整个作品失去兴趣。[1] 但这整段对话同样是以下述句子为前提的：神所爱的人遇到的一切都是最好的——除非他必须补赎前世所犯的罪孽（613a），这不是极具讽刺意味吗？我们在这儿听到的不正好就是《申辩》中苏格拉底的声音吗：好人决不会被诸神忽视？差不多从那时以来，人们就在苏格拉底自己的命运中看到了：尘世的"结局"，正义者得到人们的尊敬与奖励，究竟是怎么回事。苏格拉底从他的雅典同胞那儿收到的，是多么稀奇的奖励啊！正义的人，当他们达到了适当的年岁后，能够在他们的城邦中获得任何他们喜爱的官职，这听起来也是玩笑话，因为在不久前（IX 592）我们已经听到，有智慧的人在他们的国家共同体中，决不会参与公共事务。那么，与最好的家庭联姻呢，我们还应该毫不动摇地严肃看待出自苏格拉底之口的这句话吗？我们不要忘了，在这儿，尤其是在谈到不义者的最终失败时，我们所听到的在很大程度上是针对出自格劳孔之口的威胁而作的详尽回答（362b）。苏格拉底向着这许多人走下去，并且把他们错误观点颠倒过来返还给他们。在这么多的嘲讽之后，这段话被过

---

[1] 令人惊讶的是，注释者们很少对此心生反感。事实上这儿所说的话与《礼法》X 899d ff. 905b 中所说的完全不同。G. J. de Vries 175："这儿完全是一种讽刺"。在那儿还提到了 Nettleship 的 Lectures on the Republic 10 352f. 。Gauss II/2，232 ff. 似乎误解了我：我并不是对"报酬的思想"反感，而是认为，这儿的太过世俗的报酬不可能是柏拉图笔下的苏格拉底非常严肃的思想。我也不相信，"如果 P. F. 更好地理解了康德，就会做出不同的判断"。相反，我认为，如果 Gauss 更清楚把握了柏拉图的讽刺，也即严肃与玩笑的混合，他本来会做出不同的判断的。

渡到彼岸神话的那句话完全而彻底地抹煞了："所有这一切和死后等着人们的东西相比，无论在数上还是量上都算不上什么"。事实上，与僭主阿狄埃乌斯（Ardiaios）承受的永远的痛苦相比，他先前是否曾在地上"以正义的外表实施统治，与他希望的人结姻亲，此外还享受一切好处和盈利"（II 362b），或者他的情况是不是曾像苏格拉底对不义者、格劳孔对正义者所预言的那样糟糕，都无关紧要了。

[X 595a－608b]

在两种灵魂观之间，还有一段到目前为止尚未考虑的对话：反对荷马及受荷马影响的悲剧诗歌。全书的最后部分表面看来完全由几个插曲组合而成，其中的每个插曲都向最终目标前进了一步。但比起其他插曲来，这段对话更应该算是真正的插曲。谁要是单凭借论战关系就相信这段插曲的安排是合情合理的，他就仍然没有正确理解柏拉图；但谁要认为，插曲就是插曲，相对于总的行文思路来说并不重要，他倒是更准确地领会了这段奇特的对话（参见卷I2 125 ff.，355f.）。

事实上，柏拉图已经为这一段准备了很长时间。第二卷中阿德曼托斯的发言（364 de）已经激起了反对以荷马为代表的诗人的斗争，认为他们构造了错误的神学。接着，第二、三卷的教育学说在很大程度上是以反对荷马及其追随者，尤其是悲剧诗人的神话为内容，因为这些神话创立了新的神灵观和新的道德学说（380c ff.）。在那些故事中，诸神相互争斗，变幻形相，它们不仅是好事的原因，也是邪恶的原因。而《王制》的中间部分则与这种神话故事针锋相对，开启了新的视野：永恒不变的的形式，完美无缺的善的理念。然后，在"内在城邦"既已建成之后（IX 591d），柏拉图写道：身体的和谐必须以灵魂的和谐为目标，如果这个人"想成为真正的音乐家"的话。这些话往回指向了第二、三卷中的教育学说，同时也预先指向了第十卷开头的插曲。因为

如果人们想起《斐多》的开头，在那儿苏格拉底对梦中的命令“从事音乐工作吧!”作了讽刺性的解谜，那么，这儿的“真正的音乐家”就为后来贯穿于第十卷前半部分的那场斗争作了准备。在第十卷中苏格拉底指出了悲剧诗歌如何扰乱了“内在城邦”的安宁(605b，608b)，并且在这段对话的结尾，就诗歌艺术的意义和危险而论，把它和金钱、荣誉以及权力归为一类，也即正好与先前(IX 591e f.)威胁着“内在城邦”的组织结构的那些力量归为一类。

诗人是正确神学的破坏者，错误神学的创建者。自第二卷中阿德曼托斯的发言激起反对诗人的斗争以来，这场斗争就肯定需要以一场系统而激烈的较量来最终解决，而哲人只有从第七卷的存在学说出发才可能获得胜利。① 但它必须在这儿，在两种灵魂观之间，在临近全书的结尾的神话之前出现，这从全书的结构出发并不容易理解。在一些绘画中，某个人物形象从画中看向观众。这个形象属于画中的景色吗?很难说。因为当人们把它取出来时，整体就崩溃了。它确实帮助建立了画中景色的内在联系，但由于向外看，它似乎又脱离了那个内在联系。对于柏拉图论述诗人的这个插曲，我们需要类似的双重立场。“哲学与诗歌的古老冲突”(607b)，在柏拉图本人那儿是为争取他内在的平衡。这个冲突在《伊安》(Ion)中首次得到表述，现在在这篇最伟大的，同时也是讨论哲学与诗歌的作品的临近结尾处，这个冲突找到了它最为激烈的表达。

前面(本书卷 I 125ff.)我们试图指出，柏拉图在这儿为他本人和他的哲学诗歌所要求的，正是他强迫悲剧诗人和他们的祖师爷荷马空出来的位置。

---

① 参见前面 65 页。G. A. Borgese 在 Goethe，‘Mythos und Sendung’，Die Neue Rundschau，1949，338 写道：“……苏格拉底的谴责，并非完全无条件地反对诗歌本身，而是反对那种不能劝人为善的诗歌……(这个谴责)没有妨碍诗歌的发展。它像一份告诫和一道命令那样影响了维吉尔(Virgil)和但丁(Dante)。”

十三 作品的神话线索

随着反对传统神话的斗争展开，新神话也通过新的诗歌建立起来了。在整部作品中的结尾，新神话已经完成了，当然不是像许多人可能以为的那样突兀。前面我们已经指出，我们在第一卷中从克法洛斯口中听到的、流传于民间的彼岸观念，已经为结尾的神话作了准备；而且开始的神话与结尾的神话在它们的联系以及它们的对立中，反映出贯穿全书从开头到结尾的总的悬念。现在我们必须说，即使在这二者之间，每逢最重要的转折关头，神话的线索都再次变得清晰可见了。

在第三卷的结尾（414b ff.），当创建国家的草案（ὡς ἐν τύπῳ）已经勾勒出来之后，出现了关于金、银、铜、铁构成人的童话：这些人被在大地深处陶铸而成，然后由大地母亲送到地面上。在第六卷中，当借阿德曼托斯之口表述出来的日常经验起而反对《王制》的中心怪论——哲人王定律时，苏格拉底通过不知道什么是真正舵手的哗变船员的比喻（488a ff.），清楚地说明了哲人在当前国家中的命运。在第七卷开头，当“善的理念”已经在影像与效用中显露出来，它的“超越存在”也已经有所阐明了时，出现了洞穴比喻。在第九卷中（588b ff.），以由人、狮子和多头怪兽组合而成，并重新装入人的形体中的生物来做比喻，形象生动地揭示出了人的生存状态。在这种灵魂观与灵魂永恒、不朽、单纯而不复杂的观点之间，存在着一条鸿沟，帮助跨越这条鸿沟的是第十卷（611c ff.）的海神格劳科斯（Glaukos）的譬喻：由于附着了很多东西，由于长久的侵蚀，海神的原形本相已经认不出来了。洞穴比喻处在全书的中间部分也许并非偶然，在它之前是有序的和混乱的两种国家形象，在它之后是两种灵魂的形象，而在全书的开头和结尾则是关于彼岸生活的神话。

当然，这些虚构的故事性质各不相同，真正可称为神话的唯

有最后一个，说它是真正的，因为它作为整体只能被听讲，被遵循，除了个别细节而外，不能被解释或者被改编为其他形式。第一个故事是作为有利于国家的谎言出现的（γενναῖον ψεῦδος），而事先（382cd，389d）已经保证有利于国家的谎言是正当的。它应该从两个方面说服——也许不是统治阶层，但肯定包括各低级阶层；这两个方面就是：城邦必不可少的统一性——“卡德摩斯的”（Kadmeische）成分（出自同一个母腹）即为此服务；以及同样必不可少的阶级划分——“赫西俄德的”成分（不同金属之间的区别）即为此服务。洞穴比喻甚至算不上是童话或者神话，差不多只能算是用来阐明思想的类比，而且这个意象（εἰκών）后来（517a ff.）又一步步地得到解释，类似地，其他的段落或者是“象征”（488a1，588b10）或者是比喻（611c7）。

尽管有种种本质上的区别，在所有这些虚构的故事中，确实有一种创作神话的想象力在起作用，并在这些虚构的故事中形成了各种内在的关联。船和造反的船员的比喻，让人想起第十卷中的灵魂塑像，而国家和灵魂的类比，很可能就是它的起因。为了描绘出坏国家的形象，人们必须像画家一样，画出羊鹿之类的混合生物（488a）；而多形复合的灵魂塑像，则令人想起古老的神话形象：喀迈拉（Chimaira）、斯库拉（Skylla）、刻耳帕洛斯（Kerberos）（588c）。在那儿，造反的水手是国家中贪婪的成分；在这儿，温驯和狂野之兽的头，就是欲望。叛乱的船员们刀剑相拼是为了争夺掌舵权；因为他们想“统治”，同时想吃好的，喝好的（εὐωχουμένους，488c6）。多头怪兽想变得强壮，想吃好的，喝好的（εὐωχοῦντι，585 e5），两头野兽相互斗争，相互撕咬（589 a4）。在那儿有一个“真正的舵手”，被船员们称为“望星迷，唠叨鬼和废物”；同样，在这儿有一个“内在的人”，被那两个怪物不断地拽到危险之中，因为作为统治者，促成怪兽与狮子之间的和平与友谊是他的根本任务。

这些灵魂的形象又汇入到结尾的神话中，那是关于灵魂命运

的神话。借助海神格劳科斯的形象，我们看到了“纯粹”此在和目前状态之间的对立：灵魂应该得到“纯粹”的存在，但目前它“身上蒙着一层贝壳、石块和海草”。在这儿完全为灵魂本身所特有的对立，又出现在结尾的神话中，只是被分派到了不同的灵魂上：这个灵魂从它的天上之行下来，“干净纯洁”；那个灵魂“从地下出来，风尘仆仆，形容污秽”。生命之签的选择让人们想起第一个灵魂塑像中的狮子，想起温驯和狂野动物的那些头颅。埃阿斯（Aias）选择了雄狮的生活：他完全就是“勇气”。在那个比喻中，这些头能够相互变换（589ab）。当“内在的人”取得统治权时，他将照料温驯的头，镇压狂野的头（598ab）。在神话中，人变成动物，动物变成人，并且相互混合：不义的变成野兽，正义的变成温驯的动物。先前灵魂完全是在比喻中遭遇到的事，在这儿发生在各个不同的灵魂身上；而当此处最后称这些灵魂“经历了各种混杂和结合”（*πάσας μείξεις μείγνυσθαι*，620d5）时，柏拉图想到也许就是在那儿的比喻中创造某种混合生物的情节（*μειγνύντες*，488a7）。

最后我们来考察一下金属童话、洞穴比喻和结尾的神话。它们的结构和内容或多或少都是由地上地下的空间对立，从一个空间到另一个空间的上升，以及生活在这些空间中的人的对立性来决定的。在这些空间的对立中，关于金属人类的童话阐明了自然（Physis）的对立：地下意味着哺育人类的母腹，人从中成长为或被培养为这种或那种人。因此，如此培养出来的人之间的品种不同，也是生物学上的，而他们的上升，也同样是生物学的。或者更确切地说，这种上升行为完全不是出自他们自己的意志，而是在他们已经长大之后，大地“送他们上来的”。在洞穴比喻中，借助光明与黑暗的对立而加强了的地上与地下的对立，意味着真正的人或者说精神存在物之间的对立。真正的人或者说精神存在物的行动，就是上升，就是接受教育和培养；人们之间的差别，他们之间的友谊与仇恨，受他们是否走上了这条上升之路的影响。

在结尾的神话中，人与人之间的极端差别最终还是存在着，只是现在它扩大为正义与不义，虔诚与不虔诚，善与恶之间的对立。当然，上升与下降的对立现在依然包含着光明与黑暗的对立以及由此而来的知识与无知的对立。但现在占主导地位的，是通向审判的道路，是报酬和惩罚，不幸和幸福。《王制》的神话之路就这样照亮了它的三个阶段：在自然中建立，在教育中上升，在正义中结束。自然和教育都被提高到了正义的王国中。自然的力量表现为必然和它的女儿们，命运三女神（Moiren）。世界的纺锤体现了直观认识的最高对象。这样，当我们在全书最后一句话中听到了这个告诫，“坚持走上升的路（τῆς ἄνω ὁδοῦ），追求正义和智慧”时，我们已经无须判定，这儿指的究竟是通向审判之路，还是向上走出洞穴的路，因为透过彼岸神话，洞穴比喻闪出了熠熠的光辉。

十四　柏拉图的理想国的存在方式

从这种理解出发，即形象生动的神话线索贯穿了整个《王制》，最终就产生了柏拉图的理想国家的存在方式（Daseinsform）问题。

真正的国家所存在的地方就是逻各斯（Logoi），[1] 它位于“言辞的领域中”，而不在地上（IX 592a）。它是“立言”（λέξις），而不是“事件、行动”（πρᾶξις）（V 473a）。但它决不因此就像当时以及今天的通俗看法以为的那样，失去了现实性。[2] 逻各斯不是行动的软弱无力的先驱或者随从；相反——对于通常

---

① 【译按】这个词同时有理性和言谈的意义，考虑到在下文中两种意义都有，而且德文也没有翻译，所以此处就用音译。

② 473a 中“即使有些人不这样认为”就表明了这一点。参看 Adam I 323。柏拉图在《第七封信》328 c6 中反对了这种把行动置于语词之上的流行见解。

意识来说，称得上是奇怪的颠倒——“行动必然要比逻各斯更少触及真理”（473a）。因此，行动的生活从真理—现实中获得的东西，就是它从逻各斯中带到它的活动领域中的东西。

神话是逻各斯的一种形式，当然它又是与狭义的、严格意义上的逻各斯相对立的一种形式。这个国家除了是处在词语和思想的王国之中外，它也是神话，是童话故事。这在谈到真正国家的结构时突然表现在一个措辞中，在这个措词中，神话与逻各斯以不可翻译的方式纠缠在一起（ἣν μυθολογοῦμεν λόγῳ[①] 501e）。然后，在仿照赫西俄德的诸时代神话来描绘灵魂与国家的退化时，这个观点又一次出现了。苏格拉底恰恰在这儿像荷马一样祈求文艺女神缪斯（VIII 545d），并且接着以《蒂迈欧》中的神话方式，而且还是以精确的数学程序设计婚配的数字——这些数字规定了正确生育的时节，如果它们被弄错了，就会导致人类的本性开始败坏——这决非偶然。由此看来，结构的每个环节就只有在整体之中才是“正确的”，如果像亚里士多德以来一再发生的那样，对单个制度吹毛求疵，就没有理解这个神话的总体意义。[②]此外，“神话”这类措辞也不能掩盖所有的差别。因此这种见解很重要，即：无论是谈及国家的成长还是它的堕落，柏拉图都没有作为一个博学的历史学家或社会学家发言，而是作为从神那儿获得灵感的人在发言（参见 Susemihl II 110，216；Singer 68，76，117）。但同样重要的是，与《蒂迈欧》中的创造神话进行的比较又恰恰能够说明，比起宇宙的奇迹来，灵魂与国家的组织结构堕落的

---

① 【译按】直译为“通过语言讲述神话所谈的内容”，通常译为“用语言虚构的（城邦）”。

② Shorey 在 Class. Philol. IX（1914）353 中引用了 Emerson 的如下文字：“柏拉图在《王制》中描绘的一切都必须被认为是神话，他只是想借此表达出——常常显得有些粗暴——他的思想。如果你想创建这种国家，就可能上当受骗。”

"悲剧"（τραγικῶς，545e1）更加接近人类的历史经验。这个"悲剧"包含着哪些丰富的政治现实性，我们可以根据我们自己在2300年后经历过的、由民主政制转变为专制政制时带来的种种具体变化，来做出评价。

因此，《王制》在逻各斯与神话之间摇摆。它不仅在一般的意义上，而且在严格的意义上是逻各斯，因为它以真正的存在者为旨归。但它又有些神话的色彩，因为它构造了一个超出了人类全部经验之外的生长变化的领域，并且只要神话"是一条弧线，它的焦点就是型相"（参见卷I 2 219）。它不是纯粹的神话，因为真正的神话总要越出现实，把握人类生存的彼岸，也就是说死亡、爱或者宇宙。它也不完全是纯粹的逻各斯，因为国家除了以真正的存在为目标外，作为生长着和堕落着的东西，它又属于生长变化的世界。它是玩笑（536c，545e），同时又随时准备变得极其严肃认真，它是那种真正的柏拉图的"严肃与玩笑的结合，结合得比钢铁和岩石还要坚硬、紧密"（参见Singer 101）。《王制》中的苏格拉底有一次按照诗人的方式祈求文艺女神（545d），而在另一个地方（378e）则恳切地声明：我们"现在"不是诗人，而是国家的创建者，这两处必须统一起来。《王制》是文艺作品，同时也是哲学的思考和政治的行动。

关于这个国家的最大悖论（ἀδοξία，473c8；αρὰ δόξαν，473e4）是，它几乎就是不可能的，只有在一个差不多绝不可能实现的、而且对通常理智而言是荒谬的条件下，才是可能的。但如果这个条件真的出现了——这个如果没有人能实现——那么，它就不仅是可能的，而且立刻就是现实的，甚至是如此现实，以至于它就是唯一真实的国家。因为它关系到真正的存在者，如果它实现了，就会带来拯救，而如果它没有实现，一切都将腐败　但是它对自己在尘世中的实现漠不关心，因为它知道自己才是真正的现实的国家，并且知道，被人们称为现实的国家形式，其实只是它自己的多少有些败坏的影像。即使在最好的情形下，它也只

能近似地得到实现，因为行动决不会像“言谈”那样靠近真理。因此，它的位置可能是在天上，而不是在地上（592b），当然不是为了远离人，而只是为了作为“原型和样板，让那些能够观看并决心成长到这个国家制度中去的人”，看得更清楚些。因此，它甚至不会成为理念，因为确切地说，它是以理念为中心建造起来的。但它在很多方面都有为永恒存在和原型事物所独有的特征，并且它与经验世界中的每一单个国家的关系，就同原型事物与它们的各种各样的混浊影像的关系一样。

我们以如上方式——虽然应该采用不同的方式——避免了用任何一种简单的说法来阐明柏拉图理想国的存在方式问题，因为我们在这儿遇到的不是柏拉图的世界中的一个方面，而是他一生的中心任务。

《王制》义证

沃格林

一　《王制》的结构

《王制》是由几个戏剧场景和几个主要话题构成的长篇对话。要分析理解这篇对话，必然要不断地参考它的结构，然而它外表上的划分却没有表明它的结构。我们只能通过卷、章以及手稿和印刷版中通用的斯蒂芬码来查阅《王制》的章句。因此，向读者提供如下一份大纲就是必不可少的。

《王制》的织体

序言

(1) I.1 = 327a - 328b　下到比莱乌斯港

(2) I.2 - I.5 = 328b - 331d　克法洛斯。老一代人的正义

(3) I.6 - I.9 = 331e - 336a　玻勒马霍斯。中年人的正义

(4) I.10 - I.24 = 336b - 354c　忒拉绪马霍斯。智术师的正义

导论

II.1 - II.10 = 357a - 369b　问题：正义比不义好吗？

第一部分：城邦的起源及制度

(1) II.11 - II.16 = 369b - 376e　城邦的起源

(2) II.17 - III.18 = 376e - 412b　护卫者的教育

（3） III. 19 – IV. 5 = 412b – 427c　城邦的体制
（4） IV. 6 – IV. 19 = 427c – 445e　城邦中的正义

第二部分：理念的具体化
（1） V. 1 – V. 16 = 449a – 471c　城邦与希腊的形体单位
（2） V. 17 – VI. 14 = 471c – 502c　哲人的统治
（3） VI. 15 – VII. 5 = 502c – 521c　善的理念
（4） VII. 6 – VII. 18 = 521c – 541b　哲人的教育

第三部分：城邦的堕落
（1） VIII. 1 – VIII. 5 = 543a – 550c　荣誉政制
（2） VIII. 6 – VIII. 9 = 550c – 555b　寡头政制
（3） VIII. 10 – VIII. 13 = 555b – 562a　民主政制
（4） VIII. 14 – IX. 3 = 562a – 576b　僭主政制

结论
（1） IX. 4 – IX. 13 = 576b – 592b　回答：正义比不义好

尾声
（1） X. 1 – X. 8 = 595a – 608b　拒斥模仿的艺术
（2） X. 9 – X. 11 = 608c – 612a　灵魂不朽
（3） X. 12 = 612a – 613e　正义生活的报酬
（4） X. 13 – X. 16 = 613e – 631. d　死后审判

从这张表中读者可以发现，如果不从开头而从中间出发来读，就有了一个非常理想的开局：

（1）在柏拉图看来，人与社会的正确秩序（right order），应该是善（Good，*Agathon*）的理念在历史现实中的具体化（embodiment）。这种具体化必须由那已经看到善，并且灵魂（soul）也被

所见之景象统率得秩序井然的人，即哲人来完成。因此，在《王制》（*Repulic*）的中心部分，第二部分的2－3节，柏拉图讨论了哲人的统治和善的景象。

（2）这个中心章节的前后，讨论了秩序井然的城邦应该采取什么措施，确保有充足的生理上与精神上的基础。第二部分的第一节讨论了婚姻，妇女儿童共有，限制希腊人之间的战争等问题。第二部分的第四节谈论了负有守护制度之责的统治者接受哲学教育的问题。

（3）作为中心的第二部分讨论了理念的现实化，在它之前，第一部分讨论了城邦的正确秩序如何形成；在它之后，第三部分则分析了城邦堕落的各个阶段，一度建立起来的正确秩序终不免依次衰亡。这三部分合在一起构成了对话的主体，讨论了正当的秩序，它的具体体现，它的生成以及它的衰亡。

（4）这一主体部分又前有导论，后有结论，并与它们构成一个整体。关于正确秩序的讨论，是由正义是否比不义更好，或者说不义的人是否比正义的人更不幸的争论引发的。导论提出了这个问题，接着是主体部分对正确秩序作了冗长的讨论，最后的结论则回答说，正义比不义更可取，由此达到首尾和谐。

（5）最后，对话的主体部分，连同它的导论和结论又被置于更大的结构之中，第一卷是这个更大结构的序言，第十卷是它的尾声

对这种用大纲来进行简单概述的一个批评是：本书结构所包含的各种意义要素，远非按单一中心作对称式划分所能概括。事实上，主体的三个部分就在不止一个意义水平上相互交织。比如，第一与第三部分，它们不仅对称协调，而且还相互补充：第一部分以贵族制的政制形式描绘了理想的城邦，而第三部分则描绘了政制的四种堕落形式。这两部分合在一起，就构成了五种政制形式的完整理论。实际上，这就是柏拉图的真实意图，因为在第一部分的结尾，苏格拉底就要开始描述四种堕落的形式，但被他的

朋友给打断了，他们想先听他谈谈实现理想城邦的可能性。这样，作为《王制》中心章节的第二部分，就是作为旁逸斜枝带入正文的，在它结束之后，又重新开始了第一部分结尾所暗示的主题。虽然第一、三部分并没有因为要追求对称与平衡，而不被插入的第二部分分开，但就讨论的主题而言，第一部分处理了正义与正确的秩序，而第三部分处理了不义和无序，因此它们事实上还是相互平衡的。进一步，中心第二部分虽然是作为旁逸斜枝而引入的，但在主题方面却和第一、三部分藤蔓纠葛地交织在一起。因为就它包含着一种能够体现正义制度（Just order）的本质理论（Theory of the substance）而言，它可归属于描绘正义制度之构造（structure）的第一部分；就它处理了理念之实现而言，它又可归属于讨论理念之脱离形体（disembodiment）的第三部分。讨论正义制度的形式（form）与本质（substance）的第一、二部分，与讨论正义制度在形式与本质两方面都堕落的第三部分成鲜明对比。讨论理念之实现与理念之不实现的第二、三部分，又与讨论正确秩序之构造的第一部分成鲜明对比。

此外，这份纲要明确地给出的，只是全书的主体结构及第二层结构。它没有深入到更加细致丰富的次级结构中，而后者也常常同整部作品的结构有着密切关系：

（1）第一部分的第一节，论城邦起源的一段可以为例。这一段首先发展出一种关于朴素的农人共同体（community）的观念（idea），作为正确秩序的样板（model）（卷II，11－12章）。当格劳孔不满这种乏味的生活时，苏格拉底随他所愿地改进了这个观念，让起初的"健康的"共同体（II，11－12）继而成为繁华的"发高烧的"共同体（II，13－16）。要讨论的问题当然不可能止步于那一点。更大的共同体就包含更多不同的生活方式，其中就有军事训练，这就需要以受过恰当教育的护卫者作为补救的手段。第一部分第一节的辩证讨论，推动了第一部分第二节的分析，因此第一部分的整体构造，最终发端于这部分最初段落中包含着的

冲突。

（2）这种结构（construction）有特别重要的意义，因为柏拉图在第二部分又重复了它。第二部分的第一节又被著名的“浪头”分为更细的段落，这些“浪头”是苏格拉底预计将会出现的对他的建议的反驳。他担心的第一个浪头是由如下建议激起的：一个有良好制度的城邦应平等对待男人和女人，包括一同进行裸体操练；第二个浪头更大，来自他的建议：妇女儿童公有。这种结构一直延续到紧接着的第二节，在那儿，苏格拉底预计第三个，也是最大的浪头会把他吞没，因为他建议应该让哲人来统治国家。这一连串的浪头，并不像第一部分把城邦划分为健康的与发高烧的那样，同戏剧中的人物或讨论的主题之间联系紧密。但这恰恰是因为在第二部分中，情景设计是人为的，它显示这种结构深思熟虑的性质。柏拉图在此想表明：很清楚而且毫无疑问，婚姻制度同哲人王的统治相互配合，相互协作，可以提供一种社会实体（a social substance），从而使得理念能在历史中得到体现。

（3）最后，我们发现这种结构在第三部分的第一节又出现了。这一节的第一大段，可冠以城邦之衰退的标题，它不只是处理了荣誉政制，它首先讨论了贵族政制，即城邦的正确秩序，并且解释了，为什么理念的秩序曾经在适宜的基础中得到实现，但终究不可避免地要开始衰落退化。一旦让国家从贵族政制向荣誉政制衰退的原因开始起作用，它就不可能停下来了。在第三部分第一节中出现的，由第一种制度向第二种制度的转变，推动了在第三部分余下章节中处理的其他政制形式之间的进一步转变。

每个主体部分的最初段落结构，不仅关系到每个部分的内部组织，而且在我们看来，这种相似性还证明，我们在纲要中对三个主体部分作的划分，实际上也是柏拉图的本意。

上述两段中给出的例子，足以表明本书结构之复杂。此外，例子不必继续增加了。因为这些例子还表明，《王制》的大纲不仅仅是内容的一览表，而且它还表现为一种结构，而这个结构的

合法性则依赖于对柏拉图意图的正确解释。这份大纲本来是作为进一步分析的基础而不得不提出来的，结果现在首先要分析的倒是它本身。一旦我们把我们的大纲和其他的大纲作比较，这一点就变得清楚明白了。例如，康福德（Cornford）教授就以为，我们的第二部分第一节，城邦的形体单位，是前面第一部分的附录，中心部分由哲人的统治开始。这种处理方式也可能是对的，但条件是：人们要把论婚姻与女人的章节看作是对前面有关这一主题所作暗示（424a）的详细说明，并且把柏拉图的三个"浪头"的结构，只看作实质上互不相关的、纯粹形式上的安排。① 但是，为了能接受这种解释，人们必须不只是忽视形式上的统一性；人们必须漠视柏拉图的社会实体概念，这种社会实体由于传统的风俗和精神（psyche）的特质而易于接受理念的具体化。这样我们就超出了对谋篇布局的讨论，进入柏拉图制度哲学之中了。因此可以理解，我们宁愿在我们的解释中追随柏拉图三个"浪头"的暗示，也不愿像康福德教授那样，假设柏拉图是一个笨拙的艺术家。②

我们自己的大纲和 Kurt Hildebrandt 的大纲有着非常密切的关系。③ 然而还是存在一两处轻微的差异，这表明，即使只在谋篇布局的层次上解释本书，也困难重重。Hildebrandt 认为，尾声不是四节而是三节，分别是：（1）拒斥模仿的诗；（2）永恒的与尘世的正义；（3）永恒宇宙的新诗。他的第二节就是把我们的灵魂不朽和正义生活之报酬两节合二为一。这种处理手法令人困惑，因为这两节并没有包含任何有关永恒正义的论述。永恒正义的问

---

① Francis M. Cornford, The *Republic of Plato*（New York, 1945）。纲见 xi－xiii；这儿所谈论的理由见 144 页。

② 康福德教授立的大纲和我们的还有很多不同之处。最重要的一个是，康福德教授把尾声的第一节，反对模仿的艺术，当作是与第十卷上下文不合的另一"附录"。

③ Kurt Hildebrandt, *Platon*. 大纲见 397 页。

题只是在最后一节，才以死后审判的生活方式出现。因为 Hildebrandt 没有解释这一点，所以我们就只能猜想，他把清晰可分的四节压缩成为三节，并加上略微武断的标题，可能是因为他认为序言只有三节，所以就让尾声和序言分段一样，都是三小节。在序言中，他没有清楚解释的章节是我们的第一节，下到比莱乌斯港。显然 Hildebrandt 没有注意到，《王制》简洁的开篇所具有的全部重要性，就在于有意地与尾声最后出现的下降到阴间（underworld）相呼应。不管怎么说，他为死后审判选择的标题“永恒宇宙的新诗”还算不错，因为它强调“拒斥模仿的诗”（它对康福德来说是个绊脚石）是尾声必不可少的章节。

这样，提纲的结构本身就是解释的一个部分。虽然如此，它还是以相当粗略的形式，把柏拉图在《王制》中处理的问题组织得有条有理。人们不能把这份提纲当作目录来使用，并且强求这套分析阐明柏拉图在主体部分，在导论与结论，在序言与尾声中不得不说的每个话题之间的联系。刚才对 Hildebrandt 为死后审判选择的不错标题所作的反思，就暗示出这种困难。这个标题是恰当的，因为它把柏拉图的神话同他对模仿的诗的拒斥联系起来了。这样，死后审判的神话，就可以在讨论诗的各种形式，讨论经验及其艺术表现形式之间的联系，讨论经验改变之后抛弃旧表现形式，创造新表现形式的必然性时，得到恰当的处理。然而，死后审判同时又是与下到比莱乌斯港相对称的下到阴间；所以分析必须研究下降的象征意义。而且从另一角度看，死后审判还包含着以神话的方式描绘头戴王冠、端坐在宇宙中央的“必然”（necessity）。宇宙秩序（order）的神话圆满地完成了对哲人个人灵魂中的、以及理想城邦中的正确秩序的研究。人与社会的秩序，是无所不包的宇宙秩序的一个部分。这样，柏拉图的种种宏大问题，不是被封闭在提纲的次级结构中的一个个孤立的问题，而是作为意味深长的线索，蜿蜒曲折地贯穿全书。此外，在某些情形下，这份提纲刚好足够清晰地指出根本没有在这部作品的组织结构中

显现出来的问题。例如，序言有讨论“老年人”的正义和“中年人”的正义的章节，紧接着是叫做“智术师的正义”的一节。人们想知道，年轻一代变成什么人了 事实上，由格劳孔和阿德曼托斯所代表的年轻一代没有迷失，他们正与苏格拉底在一起谈话呢 当一群青年人在寻找正确秩序而又不能在周围的社会中找到时，《王制》在这一历史情境中获得了特别的意义。

因此，在以下的分析中，我们将不按提纲中的次序来阐述对话的内容，而是追踪贯穿全书的主要问题，沿着它们在引人入胜的一连串经验中出现的次序前进。我们将从开篇处，从苏格拉底下到比莱乌斯港开始。

二 向上的路和向下的路

《王制》是以叙述的形式开始的，由苏格拉底向一群朋友讲述他前一天在比莱乌斯港玻勒马霍斯家的讨论。苏格拉底以描绘原因开始他的叙述：

> 昨天，我跟阿里斯通（Ariston）的儿子格劳孔一起下到比莱乌斯港，向那位女神献祭，同时也想看看人们怎么庆祝赛会，因为这是头一次举行这样的庆典。
>
> 我觉得当地居民的游行搞得很好，但似乎并不比色雷斯人（Thracian）搞得更好。
>
> 献完祭，看完表演之后，我们就回城。

然而，在他们返城时，也去看赛会的玻勒马霍斯和他的朋友看到了苏格拉底二人。玻勒马霍斯的极力邀请说服了苏格拉底。他们一起去玻勒马霍斯家，打算在那儿吃晚饭，然后去看色雷斯人的马上火炬接力和夜晚的庆祝会。一群人聚在屋子里，除了苏

格拉底和玻勒马霍斯之外，还有主人的两个兄弟，演说家吕西阿斯和欧绪德谟，卡尔凯顿（Chalcedonian）的智术师忒拉绪马霍斯，两个小人物，卡曼提德斯和克勒托丰，柏拉图的两个兄长，格劳孔和阿德曼托斯，最后还有主人的父亲，克法洛斯。最初的对话在苏格拉底和克法洛斯之间进行，当话题引向了正义的生活时，真正的对话行将到来。

《王制》第一章就把对话安置在运动中。它的开篇，也就是上面刚刚引述的文字，就已经汇集了在整篇文章中反复出现的那些象征（symbol）。第一个词，kateben（我往下走），奏响了贯穿全篇始终的伟大主题。

苏格拉底向下步行5公里，从市镇来到港口。从空间上看，从雅典（Athens）到大海的路是向下的；从时间上看，从马拉松（Marathon）战役到海军的溃败，雅典是在走下坡路。苏格拉底是雅典的一个公民，分享着它的命运（fate）。趁着节日的缘故，他与其他人一起下到比莱乌斯港，那儿杂居着许多公民和外邦人。因为随着雅典海军在伯里克利（Pericles）领导下迅速壮大，比莱乌斯港也由于外国商人与工人的流入而繁荣。色雷斯的生意人，海员和港口工人带来了他们的本迪斯崇拜。至少在公元前429/8年，它就被雅典人视为一种公共崇拜（pubic cult），一些公民成为本迪斯神的信徒。色雷斯人与雅典人已经形成亲密的教友关系，现在他们组织一场盛大的公共庆祝会，来纪念本迪斯神，并举办一些竞赛。① 苏格拉底前去参观赛会，发现当地居民赛会办得相当不错，外乡人证明他们同样有能力举办庄严盛大的公共活动。雅典和色雷斯（Thrace）在比莱乌斯港找到了它们共同的等级地

① 关于本迪斯崇拜，以及它在公元前四世纪进入雅典并受到城邦的慷慨扶持，可参见Martin P. Nilsson的*Geschichte der Griechischen Religion*，I（Munich，1941），784f.；也可参见Pauly－Wissowa古典百科全书中的“Bendis”条。这篇对话中苏格拉底参加的公共赛会的日期，可能是公元前411年。

位。作为一个公民，对被认可的崇拜应有适当的尊敬，于是苏格拉底向这位飘洋过海而来的女神献了祭——但他接着还是返回雅典。然而，就在这时，他被阻止了。他已经走了下来，现在这深渊（depth）抓住了他，把他当作他们的一员了，诚然很友好，但还是因人数上较多而带有一点玩笑式的武力威胁，拒不听从苏格拉底让放他回去的劝说（327c）。在这个抓住了他的深渊之中，他开始他的询问；他向朋友们施展劝说的才华，不是为了让他们允许自己自由地返回雅典，而是让他们追随自己去理念的城邦（the polis of the idea）。从比莱乌斯港的深渊出发的道路，不是返回马拉松的雅典，而是向前、向上，通向由苏格拉底及其朋友们在他们的灵魂中建立的城邦。

"下到"（Kateben）一词开启了一扇窗，可以远望深渊与下降的象征意义。这个词令人回忆起赫拉克利特的（Heraclitian）灵魂深渊（depth of the soul），无论你如何跋涉，也找不到尽头（【译按】见残篇 DK22，B45）；它还让人回忆起埃斯库罗斯（Aeschylean）戏剧中的下降，它养育出实践正义（Dike）的决心。但是，首先，它让人回忆起荷马（Homer）。荷马让他的奥德修斯（Odysseus）告诉佩涅洛佩（Penelope，【译按】奥德修斯的妻子），那一天"我下到（kateben）[1] 冥王哈得斯的地府（Hades），为自己、也为同伴，探听回归的路程"（《奥德赛》23.252－253）在那儿，他得知，还有无尽的艰辛在等着他，必须把它们一一历尽（23.249－250）。

我们将看到，所有这些联想都会在《王制》中发挥作用，而荷马的"下到"则是在序言的结构中马上就可以感受的联想。因为苏格拉底下到的比莱乌斯港就是地府的象征。他前去为之献祭的女神是阿尔忒弥斯－本迪斯（Artemis－Bendis），它就是在雅典

---

[1] 【译按】译文中凡括号内西文字斜体，都是原文用括号旁注的文字，下同

人心目中，在黄泉道上看顾他们灵魂的冥府之神赫卡忒（Hecate）。① 紧接着的场景，立刻就证明并澄清了这个象征的意义。由于下黄泉的时限步步逼近，老克法洛斯也被迫开始反思正义了。因为按照神话（mythoi）的说法，“在那儿”，人们必须得为他们“在这儿”所做的坏事承受恰如其分的报应（330de）。无疑，克法洛斯对正义的兴趣，尽管真诚，但也和他的动机，害怕神话中阴间的惩罚一样肤浅。而且，当争论变得更加艰苦时，他就退出去献祭，然后睡觉去了。虽然如此，这一小段场景却阐明了苏格拉底更深刻的关心，同时也显示出比莱乌斯港作为冥府所起的作用，即它激励苏格拉底追问正义和正确秩序的本性究竟是什么。

苏格拉底在序言的开场白中下到冥府—比莱乌斯港的情节，正与尾声结束时，潘非里亚（Pamphylian）人阿尔美纽斯（Armenius）之子厄尔（Er）下到阴间的情节遥遥呼应。此外，柏拉图还借助象征的游戏（play），强调了苏格拉底的阴间与厄尔的阴间之间的类似。因为比莱乌斯港纪念本迪斯的庆祝会的特色是，参加者身份平等。苏格拉底看不到参加游行者有什么身份上的差异；苏格拉底当时所在的社会已经达到了人性同一的水平。而在冥府，在死亡中，所有的人在受到判决前也是平等的，所以厄尔，这个讲述神话的人，是潘菲里亚人，是“一切种族的”人，② 是每一个人。因此，比莱乌斯港和冥府二者都包含有泛种族化的象征，对话的组织结构中的这个细枝末节证实并强化了二者的类似。但是与此同时，这个象征又把对话带回到推动对话前进的重大问题上。因为正是比莱乌斯港的泛种族化使它成了冥府。港口的平等

---

① K. Kerenyi in G. Jung and K. Kereny, infuehrung in das Wesen der Mythologie (Zruich, 1951), 164，并散见于对“Das Goettliche Maedchen（神圣的少女）”的研究

② 【译按】潘菲里亚的希腊语是由前缀 pan－“泛”、“全”，加上表种族的词干－phyle 合成，意义就是“泛种族”、“一切种族”。

就是雅典的死亡，所以必须要试着寻找一条返回上界生活的道路。

下降提出了问题，而审判提供了解答。在下降中，人的状况显现为冥府中的生存，一个问题兀然升起：人是无可奈何只能留在阴间呢，还是拥有纵身向上，摆脱死亡，重得生命的能力呢？在死后审判的那节中，柏拉图坚信，这种能力是现实存在的，并且描绘了施展这种能力的方法。[①] 潘菲里亚神话讲的是，死者的灵魂在死后将按其生前的行为受到相应的赏罚。坏的灵魂将去地下受折磨，好的灵魂将上升到天堂享受幸福生活。一千年后，他们从各自的居所向上或向下来到宇宙的中央，拉克西斯（Lachesis）（【译按】命运三女神之一）的宝座前，每个人都要在那儿抓取自己的生命之阄，选择自己下一轮生命的命运。当他们聚拢后，拉克西斯的神使起身登上一座高坛，向他们宣布程序规则（617de）：

"必然"（Ananke）的女儿，拉赫西斯女神的神谕：

请位一日之魂！你们包含死亡的另一轮新生即将开始！守护神（Daemon[②]）不是分派给你们的；而是你们自己选定你们的守护神。

谁拈得第一号，谁就第一个挑选自己将来必然（Ananke）要度过的生活。

美德没有固定的主人，每个人将来有多少美德，全看他对它重视到什么程度。

---

① 我们在目前的上下文中处理的，只是潘菲里亚神话包含的众多问题中的一个。

② 【译按】这个词也可译作"命运"，这句话通常译为"不是神决定你们的命运，而是你们自己选择命运"。因为"命运"的意义是由"守护神"引申而来的，而且下面的分析都强调"守护神"的意义，所以我们此处不采纳通常的译法。

> 过错（aitia）由选择者自己负责，与神无涉（anaitios）。

宇宙之法虽然简洁，其意义却非常清楚。柏拉图稍稍改变了一下荷马与赫拉克利特的象征，重申了自由（freedom）与过错（guilt）的问题。同荷马一样，柏拉图关心溯本追源。他比这位诗人更彻底，宣称神，唯一的神，是无可指责的（anaitios）。神的本质（substance）在《王制》的善的理念中找到了它的象征。善只能产生善，不可能导致恶。荷马与埃斯库罗斯二人都承认，存在着某种既不是由维持正确秩序的诸神，也不是由人类引发的恶，与此相比，柏拉图的立场则消解了神正论（theodicy）问题。不过我们得赶紧补充说，这并不是柏拉图在这个问题上的最终定论，这一点我们在分析《政治家》（Statesman）和《礼法》时将会看到。但在《王制》中，他确实是毫不犹豫地坚持，灵魂过着它们各自为自己选择的生活。赫拉克利特残篇B 119中说，"性情——对于人来说就是——守护神"；柏拉图则宣称，必然与人一生相伴的守护神，其实是一个人自由选择的结果。灵魂的美德没有主人，所以当一个人悲叹因他蔑视美德而招致的不幸后果时，他不能怪别人，只能怪自己。

选择是自由的。因而每个人不得不为他一生中受守护神影响的命运承担责任。但一个人做出的选择，不可能比他的性格更明智或更好。对善与恶作追根溯源的思考，已经彻底地清除了诸神的影响，而自由与必然的辩证法现在又把一切重担压在个人及其性格肩上。人们在另一个世界选择他们的守护神时，受到他们的性格的指导，而这性格又是他们上一世在这个世界中获得的。冥府中的灵魂做出种种奇怪的选择。那些上辈子生活并不清白的人，由于不仅自己受到了惩罚，而且还看到了别人遭受到的折磨，于是就变得非常谨慎。那些先前曾在制度良好的城邦中过着善良生活的人，由于他们当时是因习惯而非因爱智慧（*philosophia*）才获

得美德的，所以这时就可能会做出愚蠢的选择。例如，他们会兴高采烈地选择光彩夺目的僭主生活，当他们发现其中包含的灵魂之恶时，已经太迟了（619b－620d）。作出选择的重大时刻是极度危险的。为了减少危险，如果不能避开的话，人们应该在这一生就全神贯注于一件事：寻找能教他明辨高尚生活与卑微生活的人，这样，他就能专注于灵魂的本性（nature），不受环境和偶然事件的引诱，不为快乐和不快乐所迷惑，选择合理的生活。当他能够认识到，把灵魂向下拉，使之变得更不义的生活方式是坏的，引导灵魂向上飞升到更高的正义状态的生活方式是好的时，他就能作出正确的选择了。当一个人下到阴间去的时候，他应当带着坚定不移的信念（*doxa*），即判定某种生活的好坏，只能看它是否有助于发扬光大灵魂中的正义美德（the Arete of justice）（618b－619a）。

死者的灵魂选择一种生活，也就选择了必然伴随着这种生活的守护神。他们在他们的选择中注入的智慧，不可能比他们当下已有的更多。正如我们已经看到的，在那个时刻，特定生活方式的价值就显示出来了。那些为他们所做的坏事遭到惩罚的人，从苦难中获得智慧（在埃斯库罗斯的意义上），可能比那些曾过着正义生活并因而享受到天堂极乐的人，做出更好的选择。美德与一生行为的关系是复杂的。苏格拉底在对话中必须面对一些无可指责并且令人同情的性格。老克法洛斯恰好提供了一个例子，他代表过着合理的正义的生活，并且愿意用自己的财富来弥补自己所犯的一些小过错的人。他代表了处在时代危机中的“老一代人”，他们仍然牢牢地保持着在更美好的年代中养成的性格与品行。传统与习惯的力量把他们约束在狭窄的道路上，但他们不是由于“爱智慧”而正义，所以在危机的时代，在年轻人暴露在更多种邪恶的影响下时，他们无法向年轻人提供什么指导。即使更加仔细地审查他的言行，这位令人同情的可敬长者也不会失去我们的同情；但是对他的衰弱产生的一丝轻视，即使算不上鄙视，

也会冲淡我们的同情。因为这种类型的人，就是在传统断裂的危急时期，导致突如其来的精神空虚的原因。一切似乎都是瞬间发生的：老一代人忽视了在年轻人心中树立正确而具体的秩序观念，而冷淡与迷惑几年之内就转变成可怕的社会灾难。下一代人，玻勒马霍斯那一代人，正义就已经被理解为商人的诚实。当智术师忒拉绪马霍斯真的以魔鬼般的热情为不义寻找理由时，这几乎反成了一种补救的手段。他至少清晰地说出自己的观点，他争论，人们也可与他争论，所以苏格拉底就能够猛烈攻击某个问题；而当这个问题只是被作为高尚的名声和可敬的传统，没有任何实质内容（substaecne）时，讨论也就无从下手。因此，选择一种生活模式（pattern，paradigm），就不是一件容易的事，因为传统上衡量好坏美丑的标准，并不关注灵魂中的神圣秩序，不关注守护神。所以，柏拉图没有为道德品行开处方，至于正确的生活模式，他也仅止于暗示：在这件事上，中庸之道（to meson）更可取（619a）。这一点必须要强调，因为在解释柏拉图为国家建构正确秩序时，我们还要重提这个观点，而人们通常会误以为，柏拉图所说的一切，就是在为良好的政治体制（constitution）开处方。

灵魂在阴间，在死亡中，也即在往日生活已经过去而未来生活尚未到来时，选择它们的守护神。柏拉图以神话的语言描绘出每个人的生存处境：在临终时，要在他过去和将来之间作出抉择，这其实就是他的当下处境，而德性自由（the fredom of Arete）就从这种处境中神秘地涌现出来。柏拉图自己解释了这个神话的含义，他中断了对选择的记述，插入对这个神话的解释（618b－619a）。除非人们已经尊崇智慧美德（the Arete of wisdom）从而能够做出正确的抉择，并且在将来还会更尊敬它，否则，当下的自由没有多大用处。而这种智慧，如果你不实实在在地关心它，它就没有什么机会生长壮大。孤零零地处在前生后世之间时，灵魂容易发现，它的前生并没有为选择来生的正确生活准备好足够的智慧。选择一定，灵魂就会为之号啕大哭，就会为它的不幸责怪

“命运（fortune）、守护神和别的东西，就是不怨它自己”（619b）。看到这种自由是没有实质内容的空洞的自由，在它深处隐藏着不幸与痛苦，灵魂省悟了：向上的第一步，必定是寻找一位帮助者。单个灵魂之间的平等，以及它们无实质内容的自由，把我们从神话的地府中带回到比莱乌斯港这个地府中。苏格拉底就是那个能帮助别人的人，他能让人明辨生活模式是正确还是错误，他能增加众人心中的智慧，从而为美德——他们现在拥有只是其中的自由——增添上实质内容。

帮助者已经找到，自由没有实质内容的缺陷，就可以通过与苏格拉底的自由交流而被克服。但与此同时，地府中死者的灵魂的平等性就被废除了。新的共同体因为表现为以苏格拉底为中心的等级结构，从而就具有了实质内容。苏格拉底的秩序取代了比莱乌斯港人人平等的秩序。苏格拉底原想返回雅典，但还是屈服于平等的大多数的盛情邀请。

他们答应先在玻勒马霍斯家吃饭，然后一起去逛街看表演。但是这个小团体把苏格拉底拉进来后，就再没有去看色雷斯人的火炬赛马或晚间庆祝会了。一旦“耍蛇人”（358b）引导他们进入他的言谈咒语中，他们就从死者的领域升起，活在他的魔法之下了。在序言的结尾，玻勒马霍斯又提起本迪斯节，他正式结束了与苏格拉底的争论，并赞美苏格拉底，称与他的谈话就是刚刚结束的本迪斯节的盛宴（354a）。但其他人不愿放弃，讨论继续下去，忒拉绪马霍斯一直陪到谈话结束。这是漫长而艰难的讨论，令人想起奥德修斯的“无尽的艰辛”。当理念的城邦已经建成后（第四卷结尾），苏格拉底想要结束这个问题，转而讨论坏的政制形式。但他的朋友们又一次不愿结束。他们坚持让他解释他关于婚姻制度与女人地位的建议，甚至忒拉绪马霍斯（此处是最后一次说到他）也起劲地要求继续说下去。苏格拉底劝告他们说，听谈话要有一个限度，对此，格劳孔回答道：“对于一个有头脑的人来说，听这种谈话的限度就是到死方休。”（450b）苏格拉底谈话

的魔力，就是能让灵魂在救助者的帮助下死而复生。

苏格拉底在《王制》最后的段落中又详述了这个主题（621b－d)。当讲完这个潘菲里亚人由阴间返回的神话后，苏格拉底声明，这个神话被保存下来，没有亡佚。“如果我们相信它，它就能救助我们。”然后，柏拉图不动声色地把讲述厄尔神话的苏格拉底，换成曾下过阴间因而能告诉我们真相的厄尔，方法是用苏格拉底替换了刚才引文中的“它”。“如果我们相信我所说的”，那么，我们就要相信灵魂是不死的，它能经受一切善和恶。永远坚持走“向上的路”，追求正义（dikaiosyne）和智慧（phronesis），我们才可以在今生和来世得到我们自己的和诸神的喜爱。这样，无论是在这里，还是在那千年的旅程中，“我们都将诸事顺遂”（eu prattomen）。

苏格拉底是一位救助者，因为他是哲人，穿过黑暗的地府上升到了光明的真理中。柏拉图著作中的巴门尼德（Parmenidean）成分支配了《王制》的中心部分，这体现在洞穴及由洞穴上升观看善的比喻中。我们将在本章稍后部分处理这个问题。在目前的语境中，我们只能指出，上升到理念与序言和尾声中下降到阴间之间，存在着意味深长的象征联系。当柏拉图已经借助比喻清楚阐明了哲人的本质（nature），他的真理以及他在共同体中的统治职责的本质之后，实践问题出现了，这种人才如何造就出来：“如何把他们领向光明，就像故事中说的那样，从冥府上升到诸神那里去?”（521c）在已经和冥府建立了这种象征的联系——哲学在能上升到光明中之前必须先下到冥府——之后，柏拉图就提到了“上升”（epanodos）——灵魂从依然黑暗的（nykterine）白天上升到真正的（alethine）大白天——并且差不多就把这个术语当作“真正的哲学”的专门定义（521c）。此后，当“上升”的特别意义已经确定，他又把它引回洞穴神话，谈到“从地下洞穴（katageios）‘上升’到阳光下”（532b）。象征的戏剧照亮了《王制》中插曲和主旋律之间的联系：序言中的比莱乌斯港成为尾声中的

冥府，它们又都融合到洞穴比喻中。比莱乌斯港的空洞的自由及其为阴间神灵举行的庆典，变成了冥府中空洞的德性自由，二者又都融合到洞穴比喻中的阴影游戏中。夜晚的庆典（pannychis）融入冥府的黑暗中，二者在《王制》的中心部分又都汇入人类生存之黑暗的（nykterine）白天中。最终，引导朋友们讨论正义的苏格拉底，与被冥府的法官当作"给人类传递消息的信使（angelos）"派遣回来的厄尔（614d）又相互融合，成为必须从对善的观照中返回以帮助他受监禁的同胞的哲人。

当我们像刚刚做的那样，跟随着象征的戏剧前进时，我们就意识到了一个由《王制》的结构产生的、但对话本身没有详述的问题。这个结构清楚地把"上升"显著地安置在全书的中心，又对称地安排了下降到比莱乌斯港和冥府以与之协调。这种结构就其本身而言，只是展示出柏拉图艺术家的技巧。然而，关于人类生存的真理既能在下降也能在上升中找到，却是令人不安的。被苏格拉底在谈话中从比莱乌斯港带上来的真理，被信使厄尔从冥府带上来的真理，与看到了善的哲人带下来的真理，是同一个真理。我们想起了赫拉克利特的吊诡（残篇 B 60）："向上的路和向下的路是同一条路"。而且这种向上与向下的同一性，柏拉图也用"那儿"（ekei）一词强调出来。除了做空间副词的基本词义外，它还被用来委婉地指阴间与死亡。当克法洛斯想到，一个人"在那儿"要为他"在这儿"曾做的一切受到报应时（330d），他就是在引申的意义上使用这个词；此外，信使厄尔也是从"那儿"被打发回来告诉人类他所见到的一切（614d）；最后，在洞穴的语境中，柏拉图提到"那儿的居民"（520c），而在 427b 中又用了同一个短语指住在冥府中的人。但是，他提到，秩序的神圣原型是哲人"在那儿"看到的，现在用它来塑造社会（500de）。把上面的"那儿"和下面的"那儿"一视同仁地看作真理的源泉，就会让原型的本体地位成为棘手的难题：原型本来保存在天上，但现在降到深渊中也能发现。正如前面已经说过的，《王制》中

这些问题既没有清楚地表述出来，也没有得到回答。但它们成为柏拉图《蒂迈欧》（Timaeus）的中心问题。

虽然这个问题在《王制》中没有成为主题，但引发这个问题产生的经验却出现了。现在，我们必须离开把对话组织成艺术品的各种象征，转而研究引发这些象征的经验：

（1）经验的主体不是任何剧中人物，而就是柏拉图本人。在柏拉图写的对话中，苏格拉底复述了厄尔讲述的神话，来自冥府的信使被救助者苏格拉底同化了，而救助者苏格拉底又被创作对话的哲人本人给同化了。由冥府传递给人类的信息，转换为苏格拉底与朋友们的具体谈话，而这场听众减少了的谈话，又再次被扩大听众，转换为全人类从《王制》中获得的信息。

（2）柏拉图自己的经验被象征与转换包围着。柏拉图像每个人一样，同苏格拉底一起下到比莱乌斯港，像任何人一样同厄尔一起下到冥府，像他的囚徒同伴一样被锁在洞穴中。但是并非每个人都被深渊俘获。对话中苏格拉底巧妙地挣脱了友善的枷锁，那些想要抓住他的人反而被他的谈话迷住了。洞穴中的一个囚徒被迫转身，并被拉上光明的世界。尾声中的厄尔，被法官当作通告全人类的信使给派了回来。

（3）因此，抗拒雅典（比莱乌斯港就是这个雅典的象征）精神上的死亡与混乱的，要给生命注入灵魂的新秩序的，就是柏拉图——我们要问：新的生命及其抗拒死亡的强大力量来自何处呢？接着，被推上拽上光明世界的，就是柏拉图——我们要问：什么力量促逼着、拉扯着他？最后，被法官当作有消息要传达给人类的信使打发回来的，也是柏拉图——我们要问：打发他回来的法官是什么人？

象征时而阐明了经验的这一方面，时而阐明了经验的那一方面，这种多样性暗示着一种对话没有透彻论述的丰富含义，以及一种根本无法度量的深度。柏拉图的象征，同赫拉克利特及埃斯库罗斯的象征关系密切，因为它们表达了同样的灵魂经验：它的

深渊和它的力量，它的生命和它对死亡的抗拒。这种灵魂（psyche）经验使得象征的方向模糊了。当历史上周围社会中的灵魂已经沉入死亡和无序的深渊中时，从灵魂的深渊中涌出生命和秩序。从这深渊中迸发出来的力量把哲人的灵魂拉上了光明的世界，因此，很难说，究竟上面的"那儿"是他的真理源泉，还是底下的"那儿"迫使他上升。哲人从洞口往下走，背负着与由冥府上升的厄尔同样的消息：灵魂在其临终时看似毫无希望的处境——就是虽有德性自由却无智慧来运用它——其实并非真的毫无希望；生命的力量在那儿会得到帮助。但帮助的来源却被隐藏着；我们只能说，它"在那儿"。

关于柏拉图的内心经验还可以说很多很多。但前面说的对于目前的分析已经足够了。尤其是，它足以警告我们，既不要以与神的神秘合一（union）来阅读柏拉图，也不要以任何其他新柏拉图主义的（neo - platonic）或基督教的发展了的观点来解释他。柏拉图的哲学思考，仍然局限于让恣意妄为的灵魂循规蹈矩。

三　反抗腐败的社会

灵魂在其深渊中经验到它的死亡；在神与神使的帮助下，灵魂又从死亡中上升，再次活转回来。这种生存（existence）的深渊，就是由存在（being）往下堕落的忧虑，它就是冥府，灵魂必须从那儿或者转回生命，或者转向死亡。这是必须作抉择的可怕时刻，因为在生死对垒的黑夜中，灵魂难辨好坏。虽然灵魂拥有德性自由，但智慧却微薄虚弱。灵魂在其自由中反抗死亡。但过去与现在的经验，力量强大又极具欺骗性；它们巧舌如簧地劝灵魂接受死亡，反以为是接受生命。灵魂在自由中愿意追随救助者，但为了能够追随导师，它必须要认识把它带向生命的向导。然而很奇怪，当生命提升灵魂，让它离开所居的深渊时，生命看起来

倒像是死亡。不过，战斗本身成了知识的一个来源。在受难与反抗中，灵魂分辨出救助力量来自何方。黑暗产生了光明，借助光明，灵魂辨别出生命与死亡，救助者与敌人。这不断增长的智慧之光照亮了灵魂的旅途。

柏拉图非常清楚地意识到了这场战斗以及它的尖锐性。哲学不是关于正确秩序的教条，而是指导战斗的智慧之光；救助不是关于真理的片言只语，而是艰苦卓绝的努力，努力去判定恶势力的所在，查明它们的本性。当灵魂能够分辨出敌人的形态，从而认识到它必须走的道路通向相反的方向时，战斗就已经赢了一半了。因此，柏拉图在《王制》中营造了成对的概念，通过阐明善与恶来指出前进的道路。他的哲人没有生活在社会真空中，而是在与智术师作斗争。正义没有以抽象方式来定义，而是与非正义的各种具体表现形式针锋相对。城邦的正确秩序不是作为"理想城邦"提出来的，而是在实际地批判周围社会的各种混乱制度时，逐步发展出正确秩序的各个要素。德性在灵魂中的形式（Eidos）、形态（shape），是在与灵魂中众多无序的"形式"相对比中产生的。

当柏拉图发展出这样的成对概念，通过反对非真理而阐明真理时，他就继承了玄秘哲人（mystic－philosopher）的传统，就像诗人们回到赫西俄德（Hesiod）的传统一样，在抨击社会陋俗中经验到真理。然而，这种继承性在某种程度上必定是在新的更糟糕的条件下的拨乱反正。因为在塞诺芬尼（Xenophanes）、巴门尼德和赫拉克利特的时代与柏拉图的时代之间，还隔着一个世纪的智术师的颠覆运动。因此，柏拉图的一对对概念，必然承载着复杂的历史重任。在柏拉图当时的环境中，智术师是敌人，哲人奋起反对他们；但在更悠久的希腊历史中，哲人首先出现，智术师们尾随而来，他们把超越的象征内在化，从而摧毁了哲人的工作。因此，柏拉图的一对对概念，既回响着玄秘哲人的声音，同时又包含着新的衡量标准和精确度，以应付非真理已通过因智术师而

获得的衡量标准和精确度。这样，柏拉图著作中反抗的成分，以及这种成分在诸多成对概念中的表达，是相当复杂的。为了充分展现它丰富多彩的面貌，我们将首先分析几对最重要的概念，以及它们在历史上的亲缘关系；然后分析柏拉图对智术师的正义观念的描述，也即对敌人的描述，这些敌人必定是更深层对话的出发点。

1. 几对概念

第一对概念讨论正义和不义的本性。

正义与不义在灵魂中的关系，正如健康与疾病在身体中一样（444c）。健康被定义为身体的各部分自然（nature）而然地建立了秩序；不健康则是身体各个部分的统治与服从的自然秩序被打乱了（444d）。所谓正义（dikaiosyne），就是灵魂以如下方式自然而然地建立起来的秩序，即灵魂中的每一个部分都只完成自己的职能，不干涉其他部分的职能（444d）。从更广泛的意义上说："美德是灵魂的健康、美和坚强有力；邪恶（kakia）就是灵魂疾病，丑和软弱无力。"（444de）

既然正义概念是为了批评智术师们的混乱无序而提出来的，它的意义就必须要放到与它的对立面的关系中来理解。为了称呼智术师的无序混乱，柏拉图用了术语"好管闲事"（polypragmosyne）——随时准备卷入各种并非他本分的事务；有时，他也用"变更"（metabole，职业的改变或转换）和"干涉"（allotriopragmosyne，喜欢插手，爱好干预）（434bc；444b）。"一个人不可能擅长许多技艺"（374a）——这是一个参与对话的人一致同意的原则。"好管闲事"就涵盖了各种各样的违背这项原则情形，比如：企图在他有天赋特长的职业之外还从事其他职业；想不经过训练就统治城邦。当应用于灵魂时，"好管闲事"指好为人师，以及僭称拥有原本属于智慧的灵魂统治权。另一方面，"正义"则涵盖了在各个层次上都与"好管闲事"相反的正确的秩序——

然而要加上一个限定，即柏拉图有意把正义的含义局限在灵魂与城邦的正确秩序上，而职业层次上的劳动划分只是正义本身的肖像、"正义的影子"（eidolon tes dikaiosyne）（443cd）。

如果我们深入考察这两个概念的意义范围，以及它们经验上的起因，我们就能看出，它们同赫拉克利特的一对概念"学识渊博"（polymathie）与"真正理解"之间，有着密切的联系。赫拉克利特的"懂得太多"（much－knowing）变成了柏拉图的"做得太多"（much－doing）。由于浮光掠影的知识迅速增长，在赫拉克利特那一代人中酿成了对智慧的困惑，由此导致了混乱无序，这种混乱现在又由于浅薄的好管闲事而踏入行动的领域。鉴于此，我们现在就能完全品味出先前讨论过的希庇阿斯逸闻的意义了：它生动地刻画出知道得太多、也行动得太多的智术师形象，而他无所不能地四处插手则表明社会正在沉入无序与混乱之中。最后，在这个背景下，我们还必须提及德谟克利特（Democritus）残篇B80："不知道自己的事务（oikeia）却干涉（polypragmoneonta）他人的事务，是可耻的。"《王制》434c以及其他篇章中，尤其是433e中的"关注自己的事"（oikeopragia），强烈地提醒人们回忆起德谟克利特的名言。

对第一对概念的分析揭示出，要准确而全面地翻译出柏拉图的意图，英语或任何其他现代语言都存在着特殊的障碍。这困难不仅将在进一步分析其他对概念时再次出现，而且也极大影响了西方文明的哲学语言史。柏拉图在反抗那包围着他的腐败的社会时，创造了他的几对概念。每对概念都在对话的进程中获得了专门的意义。无论如何，在反抗周围的腐败的实际斗争中，柏拉图成长为影响世界历史的胜利者。结果，他的成对概念中的积极一端成为西方文明的"哲学语言"，而消极的一端却丧失了作为专门术语的地位。我们能把柏拉图的dikaiosyne翻译为正义，但我们没有专门术语来翻译他的与正义相反的概念polypragmosyne。由于丧失了这对概念中的消极一端，积极一端本有的抵抗与反对的特

征也就随之丧失了，剩下的只是与柏拉图思想的具体性完全不同的抽象品质。在具体的战斗中，“正义”可以让柏拉图用“关注自己的事务”（另一个不可翻译的术语）作它的同义语，但我们今天无论如何也不会作这种设想。总的来说，这些对概念中，消极的一端已经消失，唯一流传下来的消极术语就是“智术师”本身。

消极一端的遗失，使得我们在面对第二对概念时感到异常困窘。现在我们必须考察第二对概念：“爱智慧者”（philosophos）与“爱意见者”（philodoxos）。今天英语中有爱智慧者（哲人）一词，但没有爱意见者一词。在这个实例中，消极一端的消失特别令人困窘，因为我们在现实中碰到无数的爱意见者，而且由于已经忘了柏拉图是如何使用这个术语的，我们就把这些人都当作哲人（爱智慧者）。因而，在现代的用法中，我们称其为哲人的那些人，恰恰与作为哲人的柏拉图相反。今天，除了少数专家外，人们几乎不可能真正理解柏拉图这对概念中的肯定一极，因为当我们谈到哲人时，我们想到的，其实是爱意见者。此外，柏拉图的哲人王（philosopher－king）概念，之所以在我们看来是如此奇怪，也是因为我们在想象中，用爱意见者代替了柏拉图所意指的爱智慧者。现在，当我们接近这第二对概念时（480），我们一定要对面临的险境时时刻刻保持警惕。

苏格拉底要求，在一个健康的社会中，统治者应该是哲人。随着这一要求而来的，就是必须解释哲人是什么样的人，因为很显然，他并不是指他那个时代在雅典被称为爱智慧者的那些人。苏格拉底在对话中马上向他的对话伙伴保证，他所意指的是真正的（alethinos）的哲人；真正的哲学是以爱慕之心观看（philotheamones）真理的人。而事物之真理，就是它们本身（auto）之所是。一些人能看见显现在众多美的事物中的美，却不能看到美“本身”。那些能在“多”中看到“一”的人，是真正的哲人，并且作为爱智慧者而有别于鉴赏家、爱好艺术者、以及爱于实务

的人。关于“美”所说的一切，也同样适用于“正义”和“不义”，“善”与“恶”（475e－476b）。

在作了最初的澄清之后，苏格拉底引入了专门的术语：只有关于存在者（being）“自身”的知识，才真正有权冠以“知识”（episteme）之名；而关于形形色色的事物中的存在者的知识，只是意见（doxa）。因而“知识”（episteme）的对象就可以由巴门尼德的术语“存在”（to on）来识别。可是，意见的对象是什么呢？它不可能是非存在者（not－being）（to me on），因为对非存在者（仍然追随巴门尼德）我们根本不可能形成知识。所以，意见是灵魂介于知识与无知之间的“能力”（dynamis），而它的对象相应地必定处于存在者与非存在者之间（metaxy）的区域中。柏拉图还特意为这片中间地带造了一个术语：“游移者”（to planeton），即在存在者与非存在者之间游移漂泊者（479d）。[1]

柏拉图“层层递进的方法”（modus procedendi）让哲人着迷，因为他能在其中看到一种连续性：我们由“众多”事物出发，向显现于整个“种”（genos）之中的“一个”实在（reality）前进，由此达到存在者“自身”，而全部存在者“自身”又被统摄到巴门尼德的符号“存在”（Being）之中。既然柏拉图用术语“理念”（idea）来表述存在者“自身”，所以巴门尼德的存在也用来涵括理念的领域，而他的意见（doxa）世界则成为形形色色的事物的领域，诸理念就具体体现在这些事物中。此外，柏拉图常常用其他玄秘哲人的符号来阐述他自己的理论。比如，赫拉克利特的梦游者就出现在如下问题中：那些没有意识到存在者“自身”的人，就他们把影像当作实在而言，“无论是醒着还是睡着”，他们不都像是“梦中人”吗（476c）？最后，当柏拉图说，这位

---

[1] 我猜测，柏拉图构造“存在”（on），“非存在”（me on），“游移者”的系列用语有双关之意。循此意图，人们将不得不把“游移者”解释为，在真正的存在与非存在之间游移漂泊的某个“存在”。

"爱意见者"不能接受"美、正义或其他任何事物是一"的观念(idea)时(479a)，我们回想起塞诺芬尼的名言，"一是神"。"一"(hen)现在成为一个不仅可用"神"，也可用"正义"与"美来称谓的主词。这样，我们清楚地看到，柏拉图如何一步步地把伊奥尼亚(Ionian)的"一"，巴门尼德的"存在者"和塞诺芬尼的"神"融入到自己的理念存在者之中。

第三对概念继承了塞诺芬尼的传统。这对概念是"真理"(aletheia)和"虚假"(pseudos)(虚妄或谎言)。这对概念指的是真和假，或者说关于诸神的正确和不正确的表述。这个问题我们可以简洁地处理，因为在讨论塞诺芬尼的"适宜"(seemliness)观念时，我们已经讨论过了柏拉图立场的实质(参见 Order and History II，Ch. 6，2，1)。

这对概念有很长的历史。它首先由赫西俄德采用，以诸神的真正历史反对当时的虚假故事。然后塞诺芬尼强化了这个争论，把它作为判别对诸神的表述是否适宜的标准，并以此驳斥各种拟人化的表述。此外，一种引人深思的经验也逐渐清晰了，即经验到了普遍人性；而人性被认为是普遍的，只有在关涉到某个普遍的超越的实体(realissimum)时才有可能。这样，一个虽不可见，但对所有人都相同的、最伟大的神，就与人的同一性相关，而这种同一性又是人们在他们相同的超越经验中感觉到的。最后，柏拉图引入了这"神学的符号"作为澄清这一问题的概念工具。

真正的人性要求真正的神学；信奉错误神学的人是一个不真实的人。"上当受骗，或者灵魂对真实的存在(peri ta onta)一无所知"，意味着"真正的谎言"(hos alethos pseudos)已经占据了"他最高贵的部分"，并让它浸透着"灵魂的无知"(382ab)。至于"真正的"神学的内容，柏拉图仅举两条最重要的标准：(1)神(God)不是一切事物的原因，只是善的原因(380c)；(2)诸神(gods)不会在言行方面欺骗人(383a)。这两条判定真正神学的标准意义重大，它们锋芒所指的是一整套谬误，一整套不单单

由荷马和赫西俄德（塞诺芬尼的攻击目标）宣扬，而且也由悲剧诗人与智术师们加以倡导的谬误。我们记得，在《普罗泰戈拉》中，柏拉图让这位伟大的智术师坚持，诗人、祭司、预言家是智术师技艺的先驱。诗人与智术师合在一起，成为灵魂与社会中的混乱的来源。如果想重建秩序，重建必须从“灵魂的无知”这一关节点开始，确立正确的人神关系。这是贯穿整个《王制》的中心问题，它主导了对社会的批评。对腐败社会的攻击，不是直指这种那种政治弊端，而是指向灵魂的疾病。因为诗人对众神的描绘扰乱了灵魂的正确秩序，所以诗人必须同智术师一起受到谴责。重建要求作为整体的灵魂“转向”（periagoge）（518de）：由无知转向神的真理；由关于不确定地变动着的事物的意见，转向关于永恒的存在者的知识；由奔忙于各种事务转向实践正义，即只照管自己份内的事。

我们的分析揭示出这几对概念中暗藏着的如下线索：从关注自身事务这一行为学领域出发，借助哲人在纷繁复杂的表象中识别存在者“自身”的能力，转到了关于灵魂的中心问题上，在这一问题上又发现灵魂的真理最终来自神的真理。这几对概念必须在它们的整体中得到理解，必须理解为表达了人类对社会腐败的反抗：这腐败已经深入骨髓，侵袭了“万物在神的治理下生存”的真理。因此，哲学起源于灵魂抵抗社会对它的腐蚀。在柏拉图看来，这种意义上的哲学，就是在概念理解的启迪下进行反抗，它有两种功能。首先且最重要的是，哲学是拯救自己与他人的行动，因为召唤正确的秩序并在灵魂中重建它，实际上就构成了一个新共同体，而由于这种新共同体的存在，来自周围腐败社会的压力就被解除了。从这个角度看，柏拉图是历史上绵延不绝的哲人共同体的创始人。其次，哲学是审判的行动——我们想起法官们由冥府派往人类的信使。既然灵魂的秩序要通过反抗周围的无序来再次获得，所以这几对照亮反抗之路的概念，就成为判别社会有序无序的准则（具有作为审判的工具和标准的深远意义）。

从这第二个方面看，柏拉图是政治科学的创始人。

这些不同的功能以及它们所暗示的问题，柏拉图用一对含义深远的概念，在它们的根源，即反抗的经验上综合起来，这对概念就是“哲人”和“智术师”。哲人，简单地说，就是反对智术师的人；就是试图通过反对智术师患了病的灵魂，来在自己的灵魂中重建正确秩序的人；就是按照自己秩序井然的灵魂形象，创立一个有正确秩序的社会典范，以反对那种反映着智术师无序灵魂的无序社会的人；就是发展出一套概念工具，以诊断灵魂的健康和疾病的人；就是依靠与他的灵魂协和一致的神圣尺度（measure），建立一套辨别正确秩序的标准的人；因此，他也就是狭义的思想者意义上的哲人，他提出有关灵魂与社会的正确秩序的建议，要求它们具有“知识”和认识上的客观性——这一要求正是智术师们所极力反对的，因为他们的灵魂正好同关于社会的“意见”相一致。

如果人们想理解柏拉图的秩序科学（science of order），就必须正确领会“哲人”这一从反抗行动中产生的简洁明了的术语的意义。因为在反抗败坏他灵魂的社会时，哲人获得了一种洞见，即社会的本质（substance）是精神（psyche）。社会之所以能够败坏一个人的灵魂，就是因为，社会的混乱无序是社会成员精神中的疾病。哲人在自己灵魂中体验到的种种痛苦，就是正逼迫着他的外在社会精神的痛苦。因此，诊断灵魂的健康与疾病，同时就是诊断社会的有序与无序。柏拉图在概念符号的层次上表达了他的洞见，即社会是大写的人（368de）。正义有时被说成是单个人的美德，有时说成是城邦的美德（368e）。《王制》从讨论个人的正义生活开始，能进而探讨社会的有序无序，正是因为个人的精神状态，健康或疾病，就表现在相应的社会状态中。当城邦由灵魂秩序井然的人来统治时，城邦就秩序井然；当统治者的灵魂混乱无序时，城邦也混乱无序。“难道我们不应该承认，在我们每个人身上，都有几种和城邦一样的品质（eide）和习惯（ethe）吗？

除了来自个人而外，城邦能从哪儿获得这些品质呢?”（435e）对这两个问题，柏拉图作了肯定回答：“有多少种不同类型的政制形式（politeia)，就有多少种不同类型的人的形式……因为政制形式是从城邦公民的习惯中产生出来的。”（544de）不仅好的城邦是大写的人，一切城邦都大写着在那个社会中占统治地位的人的类型。

我们跟随柏拉图的洞察前进，结果发现了一个可以与经验动机相分离的普遍命题。这个原则的普遍有效性，我们将在本章随后段落中讨论。目前我们必须返回经验动机，即反对智术师。人与社会的两种类型，即哲人类型与智术师类型，相互对立。柏拉图的好城邦是大写的哲人，而周围世界、腐败的社会则是“最大的智术师”（492b)。这种洞见所暗示的东西，就反抗首先要由概念进行启蒙来看，在我们今天对柏拉图作品的解释中，完全给遗忘了。今天，柏拉图成了诸多哲人中的一员；我们今天用这个术语甚至还包括了柏拉图所反对的爱意见者。在柏拉图看来，哲人就是如字面所示的——爱智慧的人，因为智慧为他的德性自由注入了实质内容，使他的灵魂能踏上通向拯救的道路。在反抗智术师的哲人身上，活着一个反抗毁灭德性的灵魂。哲人是为自己由存在者那儿堕落下来而焦虑不安的人；而哲学，就像神话中潘菲里亚成分所暗示的那样，是对所有人开放的、通向拯救的上升之路。因此，柏拉图的哲学不是通常意义上的“一种”哲学，而是“独特的”象征形式，表达了一个狄奥尼索斯式的（dionysiac）灵魂在上升，在走向神。如果柏拉图描绘的正确秩序的典范，被解释为某个哲人的政治意见，这就是不可救药的胡言乱语，不值得为之多费口舌。

2. 智术师关于正义的意见

反抗获得成功的关键，在于对敌人有准确认识，而柏拉图确实仔细分析了智术师对各个方面的腐败影响。虽然如此，因为

《王制》是一出反抗的戏剧，所以对智术师邪恶的揭示，就通过一种微妙的对立，同苏格拉底的反抗行为——它以描绘出正确秩序的典范为顶点——交织在一起。序言中，忒拉绪马霍斯的出场掀起一个小高潮，这个好斗的智术师毫不犹豫地宣布了他的正义概念。他举止粗鲁、放肆无礼，甚至张口要钱，这些都是有意安排来衬托出哲人的温文尔雅，循循善诱（peitho）。这一场景结束时，这个智术师已被驯服，在余下的场景中成为举止得体的谈话伙伴。以理服人对暴力的戏剧性胜利，预示了《王制》卷六中哲人循循善诱的形象。在序言中，在忒拉绪马霍斯之前还有克法洛斯和玻勒马霍斯作为先导人物，他们是这个腐败社会的老中两代人。前面我们已经指出他们在这出戏剧中的作用：他们代表了日常生活的言谈举止仍然可敬，但不知真理为何物的时代，结果，无知酿成的空虚让忒拉绪马霍斯之流的危险分子有机可乘，不受质疑地发挥影响。危机在智术师们身上表现得再清楚不过，他们公然宣称，他们的疾病是衡量人与社会秩序的准绳。而由克法洛斯到玻勒马霍斯再到忒拉绪马霍斯的序列，正好以戏剧的手法揭示出堕落到如此地步的病因。

忒拉绪马霍斯的正义观点，可以简单地概括为一个命题，即“正义就是强者的利益”（338c）。这个命题的含义是由各种形式的政府来阐明的：政府总是根据政治上最强大的群体的利益来制定法律。民主政府制定民主法律，独裁政府制定独裁法律，依此类推。这些按照统治者的利益制定的法律，被以“正义”的名义强加给被统治者，如果有人违反了它们就会被冠以“不义”之名（338a－339a）。而且“正义的人和他的正义总是为了从别人那儿获利”，合伙经营时不义的人多取红利，交纳所得税时逃税的人损害诚实纳税人的利益，担任公职时不义的人还会徇私舞弊。当不义的事干得很大时，不义的人是最快乐的人，正义的人是最不幸的人，这一点在僭主身上体现得尤为明显。这个窃国大盗人人艳羡。人们不喜欢不义，只是因为他们害怕吃不义的亏，不是因为

他们不愿干不义的事。这就再次表明，“正义为强者的利益服务，而不义对一个人自己有好处，有利益”（343b－344c）。结果，通常用于美德和邪恶的语言，必须因其不合时宜而被抛弃。正义不是美德，不义也不是邪恶。曾经归人这些名称之下的现象，最好分别称之为“高尚的单纯”和“谋略精明”。

忒拉绪马霍斯的一幕结束了序言，但剧情结构中的线索则延伸到导论和（大纲中的）第一部分。老一代和中年一代已经因他们的无知和软弱酿成大祸，现在，身受腐败社会毒害的青年一代，格劳孔和阿德曼托斯，正在步他们的后尘。他们以受害者的角色，描绘出周围社会通过它的种种代理力量，影响他们灵魂的一般画面。这影响是如此之强烈，以至于他们几乎不能反抗。在忒拉绪马霍斯一幕中，单个智术师的灵魂已经刻画得很清晰了；接下来的格劳孔和阿德曼托斯一幕，以令人震惊的形式介绍了智术师式的社会。这一介绍通过精心安排与序言相衔接，因为这连续的几幕，戏剧化地表现了“社会是大写的人”这一原则。智术师式的人导致了放大了的智术师，即智术师式的社会。不过，格劳孔和阿德曼托斯不是智术师们的同伙，因为他们感到自己也是受害者。他们是感受到忒拉绪马霍斯这类破坏者的压力的年轻人，因而他们现在转向苏格拉底寻求启蒙和帮助。他们还算健康，尚不至于相信每天回荡在他们耳边的关于正义的鬼话。他们想奋起反抗。忒拉绪马霍斯的溃败和沉默不能令他们满意。现在，他们向苏格拉底展示多数人持有的，而且他们一再听说的有关正义的全部意见，希望他能审查并反驳它们。在他们内心深处，他们把苏格拉底当作了拯救者。我们可以合理推测，柏拉图用这两兄弟的形象，来暗示自己年轻时从苏格拉底那儿得到过许多急需的帮助。由于他们作为反抗邪恶势力的受害者角色，这两个年轻人的一幕就在整部戏剧中起到承上启下的作用，在克法洛斯、玻勒马霍斯以及忒拉绪马霍斯的旧社会，和由苏格拉底在《王制》第一部分中提出的新社会之间架起桥梁：他们正打算离开旧社会，和他们的帮

助者一起进入新社会。此外，在这两个年轻人提出种种关于正义的“意见”之后，苏格拉底提出了关于正义的“知识”。这样，反抗行动中由意见到知识的戏剧发展顺序，为后来技术性地讨论这对“哲学术语”作了准备。

关于正义和不义的种种“意见”，可以或者按其内容，或者按其来源进行分类。当格劳孔和阿德曼托斯在表述这些“意见”时，这两种分类原则相互贯通。但它们必须被分开，因为在这篇对话的戏剧结构中，它们有不同的功能。

（1）按其内容，如格劳孔和阿德曼托斯所提出的，意见主要可以分为三种：（a）普通人关于正义的本性和起源的意见；（b）所有把正义付诸行动的人都不是心甘情愿的，实在是不得已而为之的，绝不是因为正义本身善而去做的；（c）不义的人的日子过得要比正义的人好得多（358c）。这三种看法都没有洞察到，正义本质上就是最大的善，不义本质上就是最大的恶，因而后来的深入讨论表明，从严格意义上说它们就是“意见”（366c）。“意见”令这些年轻人陷入黑暗中，不知正义的本质为何物，这令他们忧愁烦恼。他们祈求苏格拉底为他们证明，正义本身就是善，而不是因为与名声、荣誉或其他世俗利益有关才是善的（367e）。这样，在全剧结构中，展示“意见”的内容，就为随后展示苏格拉底的“知识”做好了准备。因为苏格拉底作为灵魂的拯救者，必须回应处在危险与困惑中的年轻灵魂的请求。

（2）“意见”的来源可以作如下区分：（a）一般意义上的对不义的赞颂和智术师的特别的赞颂；（b）父母；（c）诗人和作家；（d）行乞术士、奥菲斯教的预言家和其他神秘主义者。问题是，当青年人所在社会的所有权威都合起伙来迷惑他们，日复一日地灌输“意见”，不让他们获得关于正义的真正知识时，青年人将会相信什么呢？又将会作些什么呢？（366b－367a）在这篇对话录的整体结构中，腐败的社会祸害受害者的客观教训，出现在《王制》第六卷，那儿指责实际社会是“所有智术师中最大的智

术师"。

当格劳孔提出这些意见时，他也公开了他对第一种意见的考察，即普通人对"正义的本质和起源"问题的看法（358e）。

"从起源上看"（pephykenai），人们说，作不义的事有利，但遭受不义则有害。接着，人们发现遭受的害超出所得的利。当人们既尝过甜头又吃过苦头之后，他们发现不可能逃避不义的害，光得不义的利，因而他们愿意定法律立契约。于是他们就称法律所规定的为正义的和合法的。这就是正义的起源和本质（ousia），是最好（作不义事而不受惩罚）和最坏（遭受不义而无力报复）之间的折中。因此，正义并不是凭其自身而为人喜爱，它受人敬仰全因人们无力奉行不义。一个真正强有力的人决不会订这种契约，除非他疯了。这就是广为接受的关于正义的起源和本质（physis）的观点（358－359b）。

对这段话需要加一句注释，因为它在许多方面都容易造成误解。在这个意见中，正义被从起源上解释为，权衡了不加约束的行为所造成的利弊之后得到结果；经过适当考虑之后，正义被作为更有利可图的行动指南，从而在实践上受到敬重。然而，为了能够完全彻底地进行功利计算，人们必须已经"知道"正义是什么，但这种"知道"只是在"正义"这个词已经在计算者生存的环境中出现，并且被他作为传统继承下来的意义上的"知道"。把正义行为解释为精心计算后的决定，这不是在探究正义的本性（nature）。因此，我们既不可能在这段话中发现有关法律本性的理论，也不可能发现自然法的理论。尤其要注意的是，我们必须小心，不要像有时所做的那样，把"从起源上看"（pephykenai）①这个词翻译为"按其本性（by nature）"，因为在这个语境中，它意指的仅仅是"遗传之开端"意义上的"从起源上看（original-

1.【译按】Pephykenai是动词phyo（产生、生长、生成）的完成时不定式形式，与physis（"自然"、"本性"）词根同为Phy－。

ly)"，术语"本性"（physis，nature）在这一段话中只出现一次，意思是"本质（essence）"或"真正的特性（true character）"，用作本质（ousia）的同义词。此外，本性（physis）和本质（ousia）在表述智术师关于正义的意见时也出现了。因此，它们最多也就是意指，这种在"意见"中发展出来的正义概念，就是智术师信以为真的正义本性。如果我们忽视了上下文，把关于正义的意见当作关于正义本性的理论，那我们就是赞同智术师而反对柏拉图了，因为柏拉图在《王制》中详尽阐述关于正义本性的"知识"，就是为了反对智术师们的"意见"。这就是我们先前在讨论"爱智慧"和"爱意见"时，不得不作反思的误解。现代意义上的"哲人"概念包括了爱意见者，如果我们在这个意义上使用"哲人"一词，我们就会觉得柏拉图的作品毫无意义。同样，如果我们使用术语"理论（theory）"时也包括"意见"，而柏拉图正是用他的"知识"（episteme）来反对"意见"，那么，我们就把整个"意见"和"智术师败坏社会"的问题，变成一派胡言。

同样，把这段话解释为，即使不是第一个也是很早的一个"契约理论"实例，也是一种误解。"契约"（syntheke）一词确实在这段话中出现，而且根据我们编撰古希腊哲人论述的惯例，把格劳孔对意见的陈述归到这一类也很合理。然而，在这个问题上，我们的历史编撰传统是否理论上无懈可击，却是大可怀疑的。在柏拉图看来，以契约解释法律和正义，本身就是"意见"的一个例子。现在讨论的主题是灵魂的意见状态，而不是正义和它的本性。因此再一次地，我们必须决定，我们是追随柏拉图呢，还是信从那些现代人，他们把这个特别的意见从上下文中攫取出来，冠以理论之名，还谈起"契约理论"的历史。如果我们追随柏拉图的话，这个"契约理论"就没有历史，而只是某种形式的意见，无论灵魂的意见状态在什么历史时代出现，它都可能随之出现和消失，前后没有连续性——它在十六、十七世纪的出现可以为例。如果我们追随这些现代解释者，那么，作为历史学家，我

们就误解了柏拉图的意图；作为政治学家，我们就抹煞了柏拉图在给瓦解社会的现象分类中所取得的成就。把以契约解释法律的观点，视作专门意义上的“意见”，视作与“知识”（episteme）（科学、理论）相反，这种分类毫无疑问是极有价值的洞见。我们决不能因为近代政治思想史上的著名人物（如霍布斯（Hobbos）和洛克（Locke））喜好“契约理论”，就嗫嗫嚅嚅地放弃立场。一种意见决不会因为在现代著名思想家中大肆流行，就成了一种理论。另一方面，如果我们追随柏拉图，那么，我们就从他的分类法中得到一件重要工具，能够帮助我们在出现“契约理论”这一症状时，断定灵魂和社会已处在意见状态之中。

这种关于法律起源的意见，其有效性全赖如下假设：如果放任人们为所欲为的话，他们就会行不义，只有开明的利己主义才诱使他们立契约定法律。这个假设就是多数人持有的第二种意见。

格劳孔通过古各斯（Cyges）和他的指环的神话，阐明了第二种意见的意义。他首先讲述了这则作为一种行为典型的神话，然后提出了一个思想实验。假设有两只这种可以使戴着他的人随意隐身的指环，一个归正义的人所有，一个归不义的人，现在我们问：可以想象，是不是还有这样一个坚定不移地奉行正义的人，不拿别人的财物，不调戏妇女，不随意杀人，不“像人中间的神一样”为所欲为（360bc）？回答是斩钉截铁的“没有”。如果对惩罚的恐惧消除了，正义的人就会像不义的人一样行动。他被他的欲望（epithymia）驱使着行动，因为每个人都相信，不义比正义更有利。如果有人有机会占有别人的财物却没有利用这个机会，他就会被当作是可怜的傻瓜——虽然表面上人们会赞扬他，因为他们害怕自己也许会成为不义的受害者（360cd）。

第二个意见不仅为第一个意见的前提假设提供了证明，而且总的来说，也阐明了意见的本性。这个思想实验把古各斯和他的指环的典型神话，用于不受约束的人类行为。这个神话是一种隐身的梦想，隐身的人免除了正常社会的制裁，从而能为所欲为。

因此，这个思想实验以及它的“人人”同意的结果，是以梦—人类学（dream - anthropology）为基础的：如果社会制裁被取消了，而且也没有任何精神和道德制度的制约，那么人们会做什么？这个假设明确地表达出一个真实的问题，因为历史上确实有些时期是陷入危机的时代，内在和外在的控制严重崩溃了，以至于这个社会中相当数量的人，能够在不同程度上实现他们的欲望，宛如生活在他们的欲望之梦中一样。堕落到这种梦中，是人的一种可能性。诱惑始终存在，为秩序而奋斗同样需要不懈的努力。这个主题在《王制》第九卷中得到进一步探讨，僭主政制被解释为欲望之梦的实现。现在，意见更加清楚地作为一种典型的理性的构造（rational construction）——应该避免用术语“理论”——出现，每当秩序由梦想之物的地位来说明时，这种理性的构造就会出现。分享普遍秩序（赫拉克利特意义上的“公共秩序”[xynon①]）的经验已经消失了；真实（reality）被还原为单个人生命中的种种激情（passion）；既然它们是经验中唯一真实的东西，所以也必然是重建普遍秩序的唯一要素。既然激情是唯一的真实，那么秩序——即使在腐败的社会它马马虎虎也算存在——就必须被解释为激情彭湃的个体之间协定的结果。

从“私人世界”中人为地构造赫拉克利特意义上的公共世界，这一行动在情形类似的17世纪，由霍布斯煞费苦心地实现了。在霍布斯那儿，人们能够特别清楚地看到，签订契约的动机根源于一种激情，这种激情同让人们相互孤立的那些激情种类相同。霍布斯让“对死亡的恐惧”成为压倒一切的激情，让它劝说人们放弃其他激情的完全满足。当人们再也体验不到普遍的“至善”（summum bonum）是一种起着约束和规范作用的真实时，单

① 【译按】希腊语，意为：公共的，共同的，属于我们所有人的。赫拉克利特用这个词来表示逻各斯和宇宙的秩序是公共的，人人共有的，是对每个人都相同的，而不是私有的，人人不同的。

个人的“至恶”（summum malum）就推动人们创建人为的秩序。“至善”（霍布斯的基督教思想背景中与赫拉克利特“公共秩序”相对等的概念）的消失，即普遍实在者（realissimum）的丧失，就让个体的梦想世界成为唯一的现实。

最后，从梦想世界中再造共同世界，就是在个体灵魂的微观舞台上，奇异地再现赫西俄德对神谱的沉思。正义女神狄刻（Jovian Dike）对阴间（chthonian）势力的胜利，再现为“协议制订法律”对“不受控制的激情”的胜利。在赫西俄德笔下，人的生活还是宇宙生活的一部分，因此，正义女神狄刻的出现就是具有宇宙意义的事件。从沉思古老神话中的神谱走向体验玄秘哲人和柏拉图所言的超越，这是引导灵魂生长的道路。从沉思神谱走向滑稽地效仿智术师们的意见，这是引导灵魂毁灭的道路。在此，我们就触及到柏拉图对诗人态度好恶不定的微妙原因：诗人们的古老神话既可以变得清澈透明，融入苏格拉底—柏拉图的灵魂神话中，也可以变得晦暗混沌，堕落到个体的滑稽效仿中。

第三个意见主张，不义的人生活得比正义的人更幸福。格劳孔再次进行了思想实验。为了能正确地理解这个论题，必须把不义和正义这两种形式放在极端纯粹的情形下来考察。假设这个不义的人是十分精明的家伙，能滴水不漏地做种种不义的事，不仅不被发现，相反还博得了正义的名声（doxa）；此外还赋予他必需的残酷无情和种种社会关系，万一他露出破绽也能轻易弥补，从而再次获得完美的正义名声（doxa）。另一方面，让正义的人为不义的名声所累，因为如果他因他的正义而名利双收，我们就不知道他是因为他的正义而幸福，还是因为荣誉和报酬而幸福；因此，假设他一直到死，都真正地行为正义却背个不义的骂名（360e－361d）。这两种人的命运是不可更改的。正义的人将受尽迫害最终被折磨至死；不义的人过着功成名就的幸福生活，备受敬仰，他们的财富允许他们向神献祭，以此博得神的眷顾（361d－362c）。按照多数人的意见，当正义的人遭受这种命运时，他最终会明白，

他应该貌似（appear）正义，而非真是（be）正义。另一方面，人们会在不义的人的行为中发现真正的真理（aletheia），因为不义的人没有名声（appearance）与实在（reality）分裂之苦；他不在乎“名声”（doxa），不愿作伪君子，而要作个真正的不义的人（362a）。

上述反思或许是柏拉图尝试洞察社会腐败的本质的最杰出作品。它如此简洁，几乎不能再作解析。尽管如此，我们还是要努力阐明其中缊涵的几个主要层次：

（1）传统层面。持这种意见的人接受了在传统中形成的正义和不义的标准；他不佯称正义是不义，不义是正义。

（2）名声与实在的分裂已经普遍出现了。正义和习惯法（Nomos）可能已经发生了冲突，即正义的行为与一个社会外在的法律标准、传统习俗以及其他规范发生了冲突——悲剧诗人的问题。

（3）名声与实在之间的分裂具有历史的张力。社会关于正义行为的标准，并没有与对正义的不同认识同步发展。当与玄秘哲人有意识区分出来的“真正的”正义相比较时，由社会标准衡量的正义就变成了“名声”。

（4）社会的力量优于个人。不管个人的行为是“真正的”正义还是不义，个人的命运总的来说取决于他是否遵守社会承认的标准。

（5）腐败社会中意识（consciousness）的分裂。腐败社会的成员承认在正义的“名声”与“实在”之间存在着分裂，但社会的力量站在“名声”这一边。因此，矢志不渝地追求“实在”是无利可图的。

（6）实在被“意见”同化。虽然分裂的意识还没有消失，但实在的重音已经从真理转到社会中压倒一切的名声上——梦走向了现实。

（7）“意见”变成了“真理”。实在的重音完全改变了，真理

本来意味着人与他自己和谐一致，现在，要想获得真理，人就要与社会和谐一致，因而就要立志作个不义的人。

柏拉图对这个问题的洞察确实入木三分，发现了社会道德危机形成的关键要点。危机的主要原因不是关于正义的一个谬见，而是我们所谓的“实在的重音”在社会压力下发生了转变。人本质上是社会性的；当社会的力量站在了名声一边时，要想生活在真理之中而抗拒名声，就构成了灵魂的重负，这重负对多数人来说是难以忍受的，对少数人来说是艰苦的。灵魂深深感到要与外部世界保持一致的压力，并被迫在经验上给予“意见”以“真理”品质。而这最后一步就可能使灵魂完全失明了，因为它切断了——通过组织严密的精神控制——向超越的经验求助的道路，就像我们在现代大规模政治运动中所看到的那样。

继格劳孔叙述了三种主要的经验之后，阿德曼托斯叙述了来源不同的各色意见。它们有一个共同的因素，就是都从实践角度设想正义。父母劝诫子女立身正义，不是因为正义自身是一种美德，而是为了由正义的行为博得声望从而功成名就（362e－363a）。父母甚至因他们热衷实效而走得比智术师更远，因为他们不仅以社会报酬来诱惑正义的少年，而且还要拉扯上荷马、赫西俄德和缪塞俄斯（Musaeus），声称诸神会在今生和来世赐福正义者（363b－e）。接着是不同人群的意见，包括神秘的预言家和占卜术士，他们都认为：正义虽可敬却艰苦，不义虽不诚实却更愉快更有利；成功的坏蛋要比诚实的穷人更幸福；诸神让好人多灾多难，却让坏蛋一帆风顺意气风发；富人可以通过献祭来补赎自己的种种罪孽（363e－365a）。

权威们齐心协力施加压力，结果就使得青年人道德堕落。既然这些年高望重的人证明了，“貌似”（to dokein）正义要强于“真是（aletheia）”正义，而且这是幸福的关键，那么，青年人就会踏上不义之路，采取适当的措施以避免令人厌恶的结果。为了隐藏他们的不义，他们就会拉帮结派、结党营私；为了能在法庭

和集会上尽得好处而不受惩罚，他们会使用智术师的演说术；至于死后生活的问题，前面的讨论已经给出了所有答案——也许没有神，即使有神他们也不关心人间的事务，即使有神而且他们确实关心我们，也可以通过祈祷和献祭来平息他们的怒火（365a－366b，参见 *Order and History* II，Ch. 11，1.）。

在这种情况下，一个人很少有机会中正不邪地发展他完全的人性，即他的哲学材质；而且他的禀赋越高，机会就越少。因为真正哲人的天性（physis）（491e），就体现为正义，节制（temperance），勇敢（courage），爱智慧，永不止息地追寻真正的存在者（being），心胸开阔，气量高远（megaloprepeia），敏于学习（eumatheia），博闻强记。这些天性是稀有的，而且同其他稀有的植物一样，当它们生长在不良土壤中时，长得会比普通植物更恶劣。巨大的罪行和纯粹的邪恶，不会出自普通人之手，它必定出自天资卓越，但被邪恶的环境败坏了的人（491de）。塑造着年轻人、极大地影响着他们的，不是这个或那个智术师的教导，而是法庭上、集会中、剧院里的一般社会环境。持续不断地施加着压力的大众，才是“最大的智术师”。（492ab）单个的智术师为挣钱而授课，他们没有自己的教义，只是重复多数人的意见（dogmata）而已；而且他就把这叫做智慧。职业的智术师非常像饲养“巨大猛兽”的人，他要研究这头野兽的习性，找到控制它的方法。猛兽所喜欢的他就称为善；让猛兽兽性大发的，他就称为恶。（493a－c）。

柏拉图的批评终于达到了它的真实目标：腐败的社会，巨兽自身。单个个体的灵魂处于“意见状态”，这无足轻重。只有当社会整个地都腐败了时，形势才真的岌岌可危，因为这种意见状态会通过社会压力强加于年轻一代，尤其是最有天赋的青年人身上，从而自我繁殖，生生不息。在这种环境中，人的美德毫无用处。如果处在这种社会状况（katastasis politeion）下，一个人还能保持美德，那么，不管得救的是什么美德，肯定是因为神的保佑

(theou moira) (492e-493a)。

四 建立秩序

最后，格劳孔和阿德曼托斯向苏格拉底喊出了发自内心的求助呼声，以此结束了对智术师意见的综述。社会权威们提供给他们的，只是关于正义和不义行为的意见，以及关于随之而来的奖赏和惩罚的意见。然而，年轻人想知道，正义和不义"本身是什么，它们本身的力量何在"，为什么正义是一个人灵魂之中可能有的"最大的善"，不义是"最大的恶"(366e)。如果有人懂得这些，那么，他就会是他自己的"最好的护卫者"了，因为他害怕做不义的事会使他"沾染上最大的恶"(367a)。他们不想再听什么从外在的结果看，正义高于不义的故事了；他们想知道正义和不义本身对人的灵魂有什么作用(367b)。苏格拉底曾说，正义是"至善"之一，像视力、听力、智力和健康一样，按其本性就是善的，无需借助虚名(367d)。如果真是这样，他们想听听，为正义本身而赞美正义是怎样的。

这是苏格拉底无法置之不理的请求。虽然他尚怀疑自己是否有此能力，他还是必须"施以援手"，因为倘若不挺身而出保卫正义，那将是一件"渎神的罪过"(368bc)。寻找(to zetema)就这样开始了。(368c)

1. 寻找

从寻找的计划和目的看，很清楚，寻找关注的，是灵魂与社会中秩序的现实(reality)，而不是"理想"(ideal)。虽然如此，这个观点还是需要着重强调一下，因为我们这个时代谈论柏拉图的"理想的国家(state)"和"理想的正义"已经有深厚的传统了。我们面对着一种刚才已经讨论过的困难，即柏拉图的几对概

念中的消极一端，已经不再作为哲学术语了，结果，人们也就不能敏锐地理解柏拉图对“意见”的反抗。当然，人们可以抱着批判的谨慎态度，把“理想的国家”解释为“好城邦（polis）”同义词，可是，这个同义词从最好的方面看，也是一种误解。因为柏拉图正要去研究其本性的那个城邦，是“国家”这个属（genus）下的一个种（species），而不是这个属本身——假设我们承认，术语“国家”确实适宜用来描述政治组织的属。以“理想的”一词来翻译柏拉图的用语“好的”、“最好的”、“正确的”、或者“根据本性”，失之肤浅。而且，由于人们不会总是保持着谨慎的态度，所以术语“理想的城邦”就将带有“政治理想”的含义，马上就与其他各种理想相对立。然而，这种意义上的“理想”，正是柏拉图用来称呼意见的。一旦上述含义悄悄渗入，人们就很可能不把柏拉图看作哲人，而是看作众多爱意见者中的一个，事实上我们的时代就是这样看待他的。相当多的文献在处理柏拉图的哲学时，仿佛它是某种“政治的意识形态”（ideology），所以必须揭露它的险恶动机。只是几代人的时间，“理想国家”的设计者柏拉图，就已经变成了一位“政治空想家”（political ideologue）。如果我们从柏拉图自己对腐败社会的分析出发，我们就能理解这种令人惊讶的转变。认为柏拉图创造了“理想国家”的世代没有什么恶意。那时，理想是非常可敬的，归之于柏拉图是一种赞美。但即使那个时代，邪恶也潜藏着，因为按通常的说法，一个理想主义者是一个不切实际的人，沉迷于同现实相反的主观空想之中。“理想”一词的主观意味，摧毁了柏拉图寻找实在（reality）本性的客观性。把“好城邦”译为“理想国家”的一代人，是善意但不再有哲学敏感性的一代人，从他们出发发展到攻击柏拉图为“空想家”的那代人的过程，就是由克法洛斯过渡到忒拉绪马霍斯的过程。

寻找就是探索，就是用概念照亮从生存的深渊中上升的道路。探索的原始材料，是不断激励着灵魂反思的深渊经验和寻找方向

的经验；探索的工具，则是词汇，日常词汇以及前柏拉图的专门用语 从这初始条件出发，探索通过分析经验向前进，逐渐增加新的经验材料，同时把最初的含义凝炼成各种有专门意义的概念。这一历史上首次在《王制》中发生的探索，在两个方面都取得巨大成果 因为此前，经验的现象学研究因缺乏可用的术语而困难重重，而术语又因难以分析而得不到发展。尽管有这些无法避免的困难，探索在对经验的分类和概念的形成上，都硕果累累，以至于这第一篇关于制度的哲学论文，直到今天，还是我们必须常常翻阅的经典之作，以求能从中得到具体材料和方法上的启示。

对于探索处理的那些激励人们反思的经验，我们可以区分出两种成分：(1) 深渊自身的经验，(2) 出深渊向上进发的经验。对于深渊的经验我们又可以再分为两种：

(1a) 在《王制》结尾的潘菲里亚神话中，死者的灵魂被迫选择一种生活方式、生活模式。随着这种生活模式，它也就选定了守护神，灵魂的神圣本质。若衡以正义和不义的标准，那么灵魂的品质取决于守护神的品质。

(1b) 在序言和导论中，社会被经验为心理聚合体，对个人灵魂施加着难以抵抗的压力。社会的本质被经验为灵魂。深渊的经验及它的两道支流，留给我们做选择的空洞自由，而这又可悲地暴露于社会的压力之下。这是毫无希望的焦虑不安。过去没有任何对秩序的探索，能由这深渊出发。现在，探索有了可能，因为出现了关于方向的经验。

(2) 灵魂感觉到自己处在极度的危险之中 (618b)，因为它可能会沾染邪恶 (367a)。它担心落入这种命运中，因此它变成了一个寻找者 (zetetes)，一名学生 (mathetes)，寻找一个能帮助它发展能力 (dynamis) 和知识 (episteme) 的人，并向他学习，从而能使它自己借助知识与能力作出正确的选择 (618c)，最终使它成为它自己的美德的最好护卫者 (aristos phylax)。

经验的深渊并非彻头彻尾的黑暗，有一缕光照射进黑暗中。

因为深渊之所以被体会为痛苦、危险和邪恶，只是由于意识到必须作出选择，虽然这意识受到抑制因而变得晦暗不明。这场照亮黑暗的探索，这个寻找，不是被从外部世界带到最初的经验中去的，好像它是一块了无生气、等待处理的材料一样，相反，经验之中就存在着寻找（zetesis）的要素，而这要素又在探索中发扬光大。因此，照射在这条道路上的光，并非由外部射入，而就是在这深渊中生成发展壮大的。所以，在一方面，探索所得的这几个概念并不指向外部对象，它们只是灵魂在解析（exegesis）深渊时逐渐发展出来的记号。解析的对象不是探索之前的材料，而是不同的意识层次，并且层次随着经验的逻各斯（Logos①）战胜经验的黑暗而不断提高。探索是在更高的逻辑洞察水平上，继续了深渊中的善恶之争。所以，在另一方面，概念和命题最初也不提供对象的信息，它们是构建崇高的精神大厦的砖瓦，而灵魂就通过探索进入这座大厦中。

以这种方式讨论问题，在我们这个爱意见胜过爱智慧的时代，或许显得有些奇怪，但在柏拉图的时代，却不那么奇怪。作为爱智慧者，他的状况确实由于智术师的兴盛——他一直在抵抗——而变得复杂，但本质上他的状况仍然是赫拉克利特的"寻找"。虽然为了对付智术师的精雕细琢，柏拉图也必须关注细枝末节的问题，因而不可能保持早期思想家言简意赅的特色，但我们还是能在柏拉图的文字后面，听到赫拉克利特的简洁话语："我寻找（edizesamen）我自己"（残篇 B101）。赫拉克利特以一句话精炼地表述了他探索的结果，灵魂的成长是进入它自己的精神大厦中。"灵魂有它自己的逻各斯，它自行增长"（残篇 B115）。类似的简洁性只在早期基督教《约翰福音》的壮美开篇中才再次出现，在

① 【译按】Logos 有理性、话语、谈论等意思，下文中各种意思都会出现，如《约翰福音》中的逻各斯通常译作"道"。为了理解文章内在联系，除了明显只表示"谈话"的意思外，通常就只音译。

那儿，神的逻各斯就是人的光，照进黑暗而不被黑暗吞没。

虽然反对智术师使得柏拉图的探索变得复杂，但这没有改变它的本质：它是灵魂通过增长它的逻各斯来进行自我启蒙。理解在这一过程中形成的概念时，也要时刻意识到它们在“寻找”中的地位和功能。这些寻找的记号（我们应该这样称呼那些概念），相应于探索所达到的不同阶段，也有不同的结构。有时，它们接近于概念的性质，指向外部世界的对象。然而在多数情况下，它们的意义来自经验，是经验发出的逻辑光辉。脱离了语境，它们就失去了探索者所赋予的光明；它们变得晦暗不清，并且因为它们表面上的无意义和不连续性而令人迷惑。因此，在任何情况下，都决不可从《王制》中摘取一个柏拉图关于秩序的“教条”出来进行解释，正确的解释必须要确立不同的阐释层次，仔细研究在每一层次上形成的记号。

我们将从最底层的记号开始，那儿是绝望的深渊，是探索出发的地方。

在那最低的层次上，我们发现了初等的哲学人类学，以及某种类似有关人的秩序和社会秩序之间关系的理论。每个人都配有某种生活模式，就是他在冥府中选择的那种模式，与这种模式相伴的还有一个守护神，这个守护神或多或少拥有着某种美德。生活模式与守护神的结构，同样也存在于城邦中。城邦有一种体制上的秩序模式，就是它的政治制度；它也有一个守护神，由它的统治部分来代表。这种模式允许柏拉图按照统治者的本性，来谈论智术师或哲人的城邦，统治者的灵魂决定了城邦美德的面貌。此外，人和城邦具有类似的结构，并非出于偶然，而是出于某个原则。这个原则柏拉图只是以比喻或推论的方式提到，并没有给以专门的名称，它就是：城邦是大写的人。为了方便分析，我们姑且称之为“人类学原则”。总的来说，我们就以这种方式发现了一组相互关联的概念，可以排为如下两列：

人	城邦
守护神	统治者
生活模式	政制形式

这些实际上是贯穿于整个探索进程，决定《王制》的谋篇布局的基本符号。

这些概念整齐划一的简明性，是表面上的、骗人的。当柏拉图在探索的进程中使用它们时，它们就显示出丰富的不确定性，这让它们能够代表发人深省的经验中各种各样的成分。首先要说明的是，守护神和它的生活模式之间不存在一一对应关系。正义并不专属于某种特别的职业，对每个人来说，正义美德就是从事自己具有天赋的那份职业。因此，与这个美德相符的生活方式，有无限多个；柏拉图作的限制，仅仅是暗示"中庸"比极端更可取。此外，城邦的政制模式也适用同样的考察。美德无疑是一个，但我们可以生活于其中的政制形式却不止一个。在这点上，我们甚至不必回忆柏拉图在《礼法》中阐述的"第二好的城邦"；因为就在这部《王制》中，在他的探索过程中，苏格拉底阐述了三个不同的好城邦模式——让现代的批评家去争论，到底哪一个"理想国家"比另两个更加理想吧。

因此，在城邦中，美德与生活方式可以在某个限度内相互影响互有改变。一方面，哲人城邦的体制模式是君主政制还是贵族政制，是无关紧要的事。另一方面，当统治者灵魂的德性衰落时，在从哲人的贵族政制向荣誉政制的转变中，体制的模式没有改变。上面句子的语言就表明，术语"政制形式"并不是术语"模式"严格意义上的同义词。当论及城邦时，柏拉图更喜欢用政制形式而非模式，因为政制形式就是从灵魂——它推动政制形式产生和运转——角度出发看到的模式。如果不涉及推动政制形式形成和运转的灵魂（psyche），柏拉图对政制形式没有兴趣。因此，只是在强调，与体现一个秩序井然的灵魂相比，模式的细节特征微不

足道时，柏拉图才提起严格意义上的模式。

由于在考虑设计"好的城邦模式"时（472a），柏拉图之所以关注模式的各个要素，只是因为它们同灵魂的健康与疾病有着清晰可见的联系，所以，一当这种关系不再可见，哪怕他正在草创美妙动人的模式，设计工作也马上就停止了。苏格拉底不知疲倦不厌其烦地教育青年，因为"教化"（paideia）可以塑造他的好城邦中的护卫者的灵魂，与此相反，他直截了当地拒绝详细讨论风俗习惯和道德规矩，甚至还拒绝多谈民事的、贸易的与刑事的法律，因为只要进行立法的统治者的灵魂处在良好状态，他们自己会处理好这些立法事务（425a－d）。他在这一点上小心谨慎地约束自己，也是为了不要造成一种错误的印象，好像城邦的良好秩序可以通过设计体制来创造一样。相反，他认为，当公民们狂热而积极地修补着法律上的这个那个漏洞时，却不敢触动那个已经众所周知的、产生无数细微罪恶的罪恶之源，这就是城邦患病的一个征兆。他们像病人一样，四处寻找灵丹妙药，却不愿意改正令他致病的生活方式。在这样一种城邦中，社会的根本制度（katastasis）是严禁触动的，任何作根本变革的企图，都将被视作叛逆，将被处以极刑（426bc）。城邦的善不是来自于体制的模式，而是来自于创建者或统治者的灵魂，他把他的灵魂样式（pattern）深深地印在体制之上。不是身体健壮让灵魂好，苏格拉底坚决反对这种广为流传的运动观，相反，好的灵魂会因为它的美德让身体的天赋达到最好（403d）。

现在，模式表现为体制的身体，而身体并没有自己独立的秩序美德。我们从它骨骼的死亡推论出，生命来自于灵魂。政制形式的本质特征，不是来自于它的模式，而是来自于城邦统治者灵魂中的政制形式。当柏拉图谈到哲人灵魂中的正确秩序时，"政制形式"是他最爱用的术语。因此，这个术语就从我们的符号列表中城邦一侧，移到了人的一侧。在这一栏，它由外在的生活模式，它的制度模式，上升到灵魂的秩序中。

然而，随着术语政制形式的演进，我们又遇到了新问题，整个这一组概念以及它们在寻找中的含义，都成了问题。首先产生的是实践问题：如果哲人无须辛辛苦苦地去改革毫无希望的腐败社会，他在灵魂中就可以实现好的政制形式，那何必还要为城邦规划出一种正确秩序的典范呢？其次出现的是理论问题，那个人类学原则还有效吗？正是在这个假设下，柏拉图在《王制》中来来回回地穿梭于城邦的秩序和灵魂的秩序之间，用一个解释另一个。然而现在看来，就算这个人类学原则在其他各方面是有效的，它至少反过来是无效的。我们可以接受这个假设，即城邦制度的有关特征起源于它的统治者的灵魂；但我们也不能无视一个事实，即一个城邦中有很多人并不按照统治者规定的模式生活。就在柏拉图的腐败社会之中，生活着一些哲人，他们在做着苏格拉底式的探索，并且把他们在他们灵魂的政制形式中发现的正确的制度模式，提供给这个社会。柏拉图生活在公元前4世纪的雅典，是一个在政治上无所建树的哲人，他的真实生平就证明了，城邦的秩序没有吸收和同化灵魂的秩序。人类秩序的一个部分，也许是最重要的一部分，确实发现了它的体制上的模式，但不是在城邦中，而是在一种与城邦不同的共同体中，就是在柏拉图所建立的学园中。最终，这一历史事实，即在城邦秩序之外还存在着灵魂秩序，就引起了第三个问题，本体论上的问题：一切灵魂秩序都能变成城邦秩序吗？我们决不能忽视，当柏拉图在最好的城邦制度中，寻找充分表达出来的灵魂形象时，他很可能让自己陷入了本体论的困境中。这些问题不是我们作为批判提出来的，它们就是让柏拉图深深地焦虑不安的问题。不过它们在探索的低级阶段还没有成为主题，要进入探索的主干部分时才出现，现在我们就要转向主干部分了。

2. 创建的戏剧

探索“好的城邦模式”（472e），只是在这场戏剧中进行的一

出戏。柏拉图在对话中分派给苏格拉底一个“缔造者”（oikistes）的角色，即城邦的创建者，为城邦制定宪法（constitution），就像希腊历史上经常出现的那样，政治家们为即将创建的新殖民地，或者为改革自己的城邦而起草宪法。然而，除非具体的政治形势需要，人们是不会制定这种草案的；草案制定出来就是打算要付诸实践的。既然没有创建城邦这出戏时，探索城邦模式的工作也进行得相当好，那么，以创建作借口，就是有意地引进一个有关草案之实现的问题，这个问题本来并不属于为政治制度树立好坏标准的行动。无疑，当一个哲人确定正确秩序的一些标准时，他会考虑政治环境，看它是不是能配得上这些标准。但是他的考察，就像亚里士多德所做的那样，其结果不会超出一些偶尔所作的轻蔑言论，宣称希腊还没有哪个城邦，能够以这种方式改革它的政制形式，从而成为合乎他的标准的好城邦。显然，柏拉图用这个借口引进了一个不必要的问题，它既影响了对话的整体进程，也影响了探索的细节。我们必须充分理解柏拉图这样作的动机，特别是因为这出创建的戏剧在《礼法》中再次出现。

考察柏拉图的动机，必须提防一些疯狂的推测和经常是恣意妄为的解释，以为柏拉图有意扮演雅典的政治改革家角色。柏拉图是否有此心意，我们不得而知，因为没有任何资料流传下来；在没有证据的情况下，我们最好说他没有。动机必须在对话所及的意义范围内寻找。在这个范围内，我们回忆起《高尔吉亚》，在那儿，柏拉图让他的苏格拉底宣称，他自己才是雅典真正有治国之才的人，而公元前5世纪的那些著名人物实行了错误的政策，把城邦拖向了毁灭的深渊。因此，毫无疑问，柏拉图是在严肃地与政治家们竞争。考虑到他在不同场合①都对梭伦制订的政制模式大加赞赏，我们有理由说，他的人物带有某种梭伦的成分。不过，他为之竞争的，不是政治举措，而是精神上的权威；在整个

① 《王制》599e；《斐德若》258 bc；《蒂迈欧》20e。

伯罗奔尼撒战争期间以及雅典战败之后，社会道德风尚显著败坏，城邦和它的领导人都失去了精神的权威。历史事实是，指导人们有序生活的权威，已经由城邦的法律（Nomos）转变为苏格拉底和柏拉图这类人，以及那些在前4世纪建立了学园的人。这个转变是如此彻底，以至于再用竞争一词可能就不合适了，因为城邦是借历史之力，而非凭当下的实质，才保住竞争者地位的。相反，是柏拉图这一方发起了这场政治竞争，柏拉图把自己精神上的权威设想为政治上的权威，可以帮助恢复城邦的秩序。人的生存（existence）意味着政治的生存；恢复灵魂的秩序必然要包括创造一种政治秩序，使得已经回复秩序的灵魂可以在其中作为一个积极的公民而生存。结果，柏拉图不得不挑起重担，探索好的制度模式以及它如何在城邦中实现的问题。我们没有办法再追溯这个动机的来源。我们必须承认，柏拉图确实把自己精神的权威看作政治的权威，他的人物就顺着这个思路回应剧情，虽然我们看来，这条思路有点儿莫测高深难以理解。在象征的历史中，他的回应举动让制度哲学背上了“担保”城邦实现的重任，这一点我们在早期的文本中论过了（参见 Order and History II，Ch. 6，1）。

虽然柏拉图作为一个有哲学修养的政治家，在竞争的姿态上是深刻而严肃的，但他却没有幻想可能会取得政治上的胜利。政制模式应该在某个城邦中得到具体实现，但柏拉图不可能找到一个追随者，愿意在他的指点下承担这个任务。在《王制》的著名一段中，他让苏格拉底仔细阐述了他那个时代哲人—政治家（philosopher - statesman）的立场：

> 配得上研究哲学的人是微乎其微的一部分……这少数人中有这么一个人，他尝到了拥有哲学的甜头和幸福；他也看到了多数人的疯狂，知道在当前的城邦事务中没有什么可以说是健康的，也没有一个人可以作正义战士的盟友，来帮助他，使他免于毁灭；他就像一个落入兽

群中的人，既不愿参与作恶，又无力单枪匹马对抗所有野兽，因此，他就注定只有一死，也许还没有对城邦、对朋友、对自己有所帮助，就一命呜呼了——由于所有这些缘故，这个哲人就保持沉默，只注意自己的事情，就像一名旅行者，在暴风卷起尘土或雨雪时，只寻求一堵可以避风的墙。眼见邪恶不法四处横行，他但求自己能终生不沾上不义和罪恶，最后怀着善良的愿望，平静安宁地逝去，也就心满意足了（496）。

阿德曼托斯同意那已经算是一个很大的成就了，苏格拉底纠正他说，“是不小的成就，但还不算最大，因为运气（fortune）没有把他安排在最适合他本性的城邦里；在那种城邦中，他自己的才能会得到完全发展，不仅能保存自己，也能保卫城邦的福利”（497e）。这段话清楚无疑地准许哲人退出政治生活，并交代了原因。灵魂的正义比参与政治更可贵；如果环境不幸，不惜降低人的声望，也要求得灵魂的正义。退隐出社会政治，意味着沉甸甸的舍弃，因为一个人的完全发展，取得最大成就（497a），只能通过参与城邦的公共生活才能达到。

政治家—哲人（statesman - philosopher）的态度导致了一个悖论：随着灵魂的正义增长，人的声望却降低了。柏拉图敏锐地意识到这一点，在探索临近结束时，他又转回来讨论政治才干和政制模式实现的问题，为的就是缓解、也可能是消除这个悖论。为此目的，他重新开始了格劳孔与阿德曼托斯最初的请求——请求帮助他们，使他们成为他们美德的“最好护卫者”。现在，这个请求被看作让灵魂获得正确秩序的恰当方案。应该以这种方式教育孩子，“在他们的灵魂中，正如在某个城邦中一样，建立一种政治制度（politeia）”，在这种政治制度中，最好的部分成为护卫者和统治者（590e - 591a）。建立“内在的政治制度”，就是教育的一般目标，也是这次探索的目标，现在这次探索已经很接近它的

目标了。一个这样塑造出来的人，是一个"明智的人"（591c），他会时时注视自己灵魂中的政治制度（591e），尽他一切可能遵循中道，既不太富也不太穷，既不位尊名重，也不默默无闻，以免他的灵魂政制受到扰乱（591e－592a）。在对话的这一刻，到此为止一直只是作为比喻出现的短语，"内在的政治制度"，突然被赋予了新的独立存在的意义。针对格劳孔的暗示，说这种人是不会参与政治的，苏格拉底的回答令人吃惊："天神在上，事实上他是愿意的，在他自己的城邦里，他一定会愿意的，虽然在他出生的城邦他不愿意，除非出现奇迹。"（592a）格劳孔推断说，"你指的是我们刚刚作为创建者考察过的城邦，它建立在我们的对话中（en logois），因为我想在地球上是找不到这种城邦的。"（592ab）苏格拉底总结道："那好吧，也许天上（en ourano）建有它的一个原型，让想看见它的人看到它，并借助观看而定居其中。至于它现在或将来是否会在地上的某处（pou）出现，都没有关系。只有在这个城邦里，而不在任何别的城邦里，他才参与政治。"（592b）这简洁的转换是艺术的奇迹。没有改变任何术语，只是从比喻转成现实，对好城邦制度的探索，就变成了对人在某种共同体中的生存的探索，这种共同体不仅超越了这个城邦，而且超越了有史以来的一切城邦制度。这种朝向秩序的超越源泉的飞跃，一跃而进人存在者之中，在柏拉图那儿是现实的。后来的时代已经很自然地认为，这段话预示了圣奥古斯丁（Augustine）的"上帝之城"（civitas Dei）概念。

虽然如此，预示并不就是表示。柏拉图不是基督徒；同时这令人惊讶的结果出现在探索的结尾，而探索从是狄奥尼索斯式灵魂的明亮的深渊开始的。现在我们必须考虑，对上面悖论的解答有何更深的含意。

悖论无疑已经消除了。当环境不允许作恰当的行动时，哲人感到自己的声望降低了，哲人身上的政治家就消失了。由比喻滑向现实之后，参与政治现在意味关心超越的政治制度，它建立在

天上，也体现在观看者灵魂中。灵魂是一个人（one-man）的城邦，而人就是“政治家”，看顾这个城邦的政治制度。无论如何，完全转向灵魂和灵魂的超越秩序，这种消除悖论的办法，并没有让前面对好城邦模式的全部讨论归于无效。柏拉图是一位艺术家，当他写探索的前面部分时，他当然已经知道他会在哪儿结束。因此，悖论的消除，决不能理解为理智上的解谜，而要理解为通过“寻找”的过程，让人的生存得到精神上的“成长”。悖论在它本身所处的寻找阶段上，仍然未受触动。生活在社会腐败的时代，无法在公共事务中有恰当的行动，这实在是一种不幸。即使颂扬美德，也不可替代声望的无可避免地减小。然而，有失必有得，因为在善的等级中，政治生活要低于永恒的生命。“衡量的技艺”（techne metretike），也就是根据死亡来作裁夺的艺术，毫不犹豫地支持这个论点。这样，悖论虽然在理智层面尚未解决，但舍弃带来的精神创伤，却由于灵魂成长到了超越的城邦（politeia）中而被抚平了。而这种成长，又是在探索中一步一步地达到的。我们记得，格劳孔迅速地领悟到，苏格拉底正在说的城邦，就是他们刚刚作为“创建者”“在对话中（en logois）”创建的城邦。“在对话中（en logois）”有双重意思，“在（对话的）语言中”和“在思想中”。这两重意思在希腊的口语——并非书写的、思想的——文化中是不可分的。所以，当一个人像对话中那样清晰地思考这种思想时，灵魂就不可能不受影响。虽然复数的“在对话中（en logois）”并不指称赫拉克利特的自行增长的逻各斯（Logos），但“在对话中”“建立”一个城邦，则绝对是意指灵魂的逻各斯，因为灵魂被转化为它所思想的城邦。“在对话中”被看到的城邦，通过观看行动变成了灵魂的城邦。毋庸置疑，这场探索包含着大量的柏拉图的精神自传。

3. 知识上的探索

为了完成建立一个城邦的目标，这些创建者们必须知道它是

什么，而且他们还必须要有办法去发现它。因此，在这出创建城邦的戏剧之内，探索就被引向了好城邦的本性。然而，要理解这知识意义上的次要探索，就必须面对一些有待分析的困难。从事哲学探索的方法与概念工具，尚在形成中；而柏拉图在认识论和方法论上都决不马虎。因此，对象的本性与探索的方法，必须由实际的过程推论出来。此外，问题被大量的词汇弄得模糊了，但出现这么丰富的词汇，并不是出于修辞的需要，而是因为它们本身尚不能完美达意。

我们借助柏拉图构想的目标来分析《王制》中的这一部分。苏格拉底及其朋友们给与知识上关注的对象，有各种名称，像"好城邦"，"好的城邦模式"，"最好的政治制度"，"政治制度的模型"。在确定城邦和政治制度的属性时，出现了以下一些短语："好的"（434e，449a，472e，543c），"完全意义上的好"（427e），"最好的"（497c），"我们所能做的最好的"（434e），"管理得最好的"（462d），"正确的"（449a），"幸福的"（420b），"秩序井然的"（462e）。柏拉图本人在这次知识意义上的探索的结尾，汇总了上述词汇表达的本质特征：管理得最好的城邦将妇女儿童公有；所有的人接受同样的教育；不论在战时平时，男人女人从事同样的工作；统治者是他们之中被证明最擅长哲学与战争的人。统治者带领他们的士兵—公民（soldier－citizen）进驻简易的军营式驻地，这样，一切都是公有的，没有私有财产。因为他们既要训练作战，又要在哲学上护卫城邦，所以他们要从劳动者—公民（worker－citizen）那里获得一年的给养作为报酬，他们把他们的全部精力都用于维护他们自己和城邦的健康上（543a－c）。

关于这次研究中所使用的方法，柏拉图使用了术语"型相"（eidos）和"本性"（physis），这暗示出医学文献的背景。一个城邦的政治制度，以及一个人的性格，都有一个"型相"，一个典型的形式；有多少人类性格的"型相"，就有多少政治制度的

"型相"（544de）。没有理由认为，这个术语在柏拉图笔下，与它在希波克拉底的（Hippocratic）论文中，或者修昔底德（Thucydides）的文章中，甚至当时雅典的普通谈话中，意义有什么不同。[①]"型相"或者"相状"（idea）是标志某种疾病的诸多表征的联合体，后来盖伦（Galenus）和阿瑞特（Aretus）称这种联合体为综合症（syndrome）临床图像。就起源而论，这个专门术语是由前5世纪的伊奥尼亚自然哲人发展出来的。他们把医学提高到了批判的技艺的高度，成为一门"知识"。后来证明，这个专门术语可以同样有效地被用来描述社会的疾病，并且正如我们所见，被修昔底德在这个意义上用来研究伟大的"变动"（kinesis）。既然看穿临床图像的本质，看穿事物的"本性"，看穿"事物自身"，[②]具有同样的结构，那么，当现在要看穿的不是人或社会的疾病，而是秩序的"正常"状态时，柏拉图采用这些词汇也就不会令人吃惊了。因此，柏拉图使用"型相"、"相状"、"本性"这些术语，就暗示这是在作经验意义上的探求，探求一些特性以及特性的综合体，它们是一些基本的性质，稳定地出现在正在考察的、通常被归为一类的事物中。

当柏拉图说好城邦都是"按照本性（kata physin）创建的城邦"（428e）时，他所指的意义就稍稍清楚了一些。对话给出了使用这些短语的场合：当一个城邦由它的公民中的一小群来统治，并且它们具有某种特别的知识（episteme），即关于"守卫"或"统治"的"知识"时，这个城邦就会"有很好的计划"，总的来说是"有智慧的"。因为这些人拥有"全部知识（ton allon epistemon）中唯一配得上智慧之名的知识"，他们"从本性上看"

---

① Friedlaender, Platon I, 16 ff.。参考 *Order and History* II, Ch. 12, 3, 2 中论修昔底德的章节。

② 参考 Order and History II, Ch. 12, 3, 2 中所引的 Ancient medicine 和 Nature of Man 的段落。

(physei) 人数最少，所以他们统治的城邦就将是“按照本性”建立起来的 (428e - 429a)。因此，这种用语，即统治者或护卫者“按照本性”属于人数最少的一类，就暗示这只是经验研究：具备柏拉图意义上的智慧的那类人，在人数上总是少于能干的农业劳动者、零售商或其他工匠。只有在量的关系总是被有规律地观察到，不存在任何例外的情况下，它才能被定义为存在者结构 (constitution) 中的“本性”。

在段落 428e - 429a 中，术语“本性”(physis) 使用了两次。第一次出现是因为观察到，哲学的护卫者是各类匠人中人数少的；第二次出现在如下命题中：当一个城邦实际上由人数最少的那类人统治时，它就是按照本性创造的。在第一个实例中，观察的经验含义是很明显的，即使有人能以这种方式给各个行业分类，以至于某个行业的从业者甚至比柏拉图意义上的护卫者人数更少，也不能取消这个观察的经验含义。第二个实例的情形并不那么清楚。即使我们承认，一个城邦应该得到智慧的治理，我们也会纳闷，这种假设与本性和经验的观察有什么关系。因为我们通常的经验告诉我们，城邦或任何其他政治组织，很少是以智慧来管理的。对这些怀疑与质询的回答是：必须认识到，人类在社会中生存的秩序，不是外部世界的某个对象，完全可以通过对感觉经验的材料进行分类就可以发现它。正如我们所见，柏拉图对体制模式兴趣冷淡，以之为秩序的僵死框架；他倾向于用术语政制形式，因为在体制模式中形成秩序的根本要素是鲜活的灵魂。而哲人出发“寻找”，其目的就是要发现灵魂的秩序，正是“寻找”带来他灵魂中逻各斯的增长。除非通过“寻找”，灵魂可以因成长到秩序中而发现秩序，否则不可能得到有关灵魂秩序的知识。因此，当柏拉图引入哲人的灵魂秩序，作为标准来衡量城邦中秩序的“本性”时，他并没有超出经验观察的范围。相反，他利用的是我们拥有的唯一的经验知识。城邦只有在它的秩序是“由艺术家用神圣原型 (theion paradeigma)”(500e) 描绘出来的时候，才是

能带来幸福的城邦。那个“艺术家”是爱智慧的人（philosophos），他因与神圣秩序（theios kosmios）有着亲密的交往，而使他自己在人力所及的范围内，变得有秩序而且神圣（kosmios te kai theios）（500cd）。

虽然引入神圣原型——它存在于哲人的灵魂中——的工作并没有越出经验的界限，但就它使按照本性而存在的秩序依赖于哲人的历史的生存而言，它带来了另外一个难以克服的问题。在有哲人之前，就有了社会秩序，它通过神话的象征形式表达出来。后来，人们发现了灵魂，发现了它的“寻找”和“立志向上”（epanodos），它对“美”（kalon）的渴望和对“善”（agathon）的观照，以及它对死亡和不朽的理解，于是人们就用灵魂的权威取代了神话的权威。接着，哲人的权威被启示的精神秩序借基督之力取代了。因此，“按照本性”而来的秩序，是秩序史中的一个阶段；而柏拉图意义上的秩序理论，就需要一部历史哲学来完成它的体系。正如我们所看到的那样，这一问题甚至在《高尔吉亚》中就已经提出了，而且在后来的对话，《政治家》、《蒂迈欧》和《礼法》（Laws）中，它将吸引柏拉图越来越多的注意力。

4. 城邦的谱系（Poleogony）

知识上的探索不是直接地，而是借助同赫西俄德神谱非常相似的另一种象征形式，来思考它的对象。既然还没有一个术语可以用来指称这种形式，而且它的对象不是诸神而是城邦，那么，我们就生造一个术语“城邦的谱系”。这样，一个个形式就构成一个连续的形式系列——我们从未碰到直接谈话中的停顿点——而且，既然所有形式都与“型相”的构造有关，我们又可作如下总结：

（1）《王制》的对话首先是包罗万象的象征形式；

（2）在这对话之内，受到引导的“寻找”，也即探索，领着人从黑暗的深渊上升到光明的高处；

(3) 在这"寻找"之内，上演了创建好城邦的戏剧，苏格拉底在其中扮演了"缔造者"角色；

(4) 在创建的戏剧中，又被引导着进行了知识上的探索，探索好城邦的本性。

现在我们发现：

(5) 探索经历了城邦的"各个时代"(可比之于赫西俄德的诸神的世代)，最后抵达终极的完美的秩序。无论如何，既然采用了对话的形式，城邦的谱系就不算是史诗，而仍属于戏剧的形式。

(6) 而且，不但戏剧的形式保留在城邦谱系"各个时代"中，而且"各个时代"本身就表现了戏剧人物的特征。因此，城邦谱系的形式远非一次奇思异想，它与对话本身的形式密切相关。因为参与对话的人逐步地把他们的个性特征注入到城邦的本性之中，所以城邦有一个形成过程。分析不久将表明，戏剧中的城邦谱系问题没有听起来那么复杂。事实上，象征的手法表现得清清楚楚，一旦被认识到就很容易理解。但必须要认识到，否则就会误解，犯人们经常犯的那种糟糕的错误。

一次神谱的沉思有很多目的，其中之一就是试图通过灵魂中各种势力的"起源"的故事，弄清楚它们之间的相互关系。这些势力从最低级的到最高级的次第相续，就好像诸神的世系一般；因为它们被经验为不断地相互争斗，所以它们在故事中的次序就将是斗争与胜利的次序，直到灵魂中规划秩序的最高级力量胜利地浮现出来。这就是神谱式沉思的基本原则，它被用来组织多神的神话系统，现在也可以用来对秩序作非神话的思考。我已经谈到过《王制》中智术师关于秩序通过契约形成的意见；那时我们就反思了智术师的思考与赫西俄德神谱之间的密切关系。现在，在城邦谱系之中，柏拉图自己使用了这种形式，并且把经验到的力量关系，排列成越来越复杂的秩序序列。

城邦谱系四种秩序如下：

(1) 原始的城邦(369b－372c)。这个城邦秩序的基础，是

通过劳动分工使得各行各业刚好能够相互供给生活必需品。它被描绘为真正的（alethine）和健康的（hygies）城邦（372e）。

（2）奢华的城邦（372c－376e）。在原始的城邦上，添加一些大体上当时雅典公民的奢侈品。它被描绘为繁华的（tryphosa）和发高烧的（phlegmainousa）城邦（372e）。

（3）净化了的城邦（376e－445c）。奢华的城邦并不令人满意。它必须被净化，方法是减少极端的贫穷与富裕，以及对统治阶级即护卫者进行适当的教育。已经被这样净化了的城邦（399e），被描绘为好的（agathe）和正确的（orthe）城邦（449a）。

（4）哲人的城邦（449a－541b）。在这个城邦中，统治者通过了把他们培养成哲人的教育。它被称作"美好的城邦"（kallipolis）（527c）。有时可以看到，在这称呼中有一丝反讽。但这个称谓肯定不全是反讽，因为在后来的语境中（543d－544a）就丝毫没有反讽之意，这最后的城邦被认为比前述的"好"城邦更加"美好"（kallion）。术语"美好的城邦"似乎是有意被用来描绘这种已经得到了最好的统治（543a）的城邦，就好像前述三种形态的城邦制度也各有它们相应的评语一样。

城邦谱系的结构，从一开始（ex arches）就显现出最优秀的神谱风格，各种组成力量依次得到安排，最终达到和谐。包含在这个结构中的不同命题，都已经在我们的分析中陆陆续续出现过。现在我们要把它们聚合为一幅连贯的画面。第一个命题是，人是不自足的（ouk autarkes），但是他需要的东西，可以仅仅通过其他人的供应就得到充分的满足。此外，人按其本性是天赋不同的，所以一些人比另一些人更擅长某种专门的工作。通过把各自不同的天赋发展为技艺，一群人能获得更良好的装备，从而获得更令人满意的生活必需品（anankaia）。既然构成这个良好装备的各种天赋和技艺，都是人类的天赋，所以社会作为一个整体是大写的人。能够导致秩序的原则一开始就出现了，并且随后就融入正义的美德之中，这就是专注于一个人有特别天赋的事务。疏忽自己的事务而去插手别的事

务，这将损害秩序的效果，直至最终摧毁了它。

建造城邦的结果，是一个由淳朴自由的农民、工匠、小商人组成的共同体，它既不富也不穷，并实行计划生育控制，以避免人口增长，因为人口过多将迫使他们在贫穷和发动扩张战争之间作艰难选择。这就是苏格拉底所谓的真正的健康的城邦。我们感到柏拉图带着某种怀恋之情，观望着这种田园牧歌般的生活，这种健康的、生机勃勃的、爱好和平的、虔敬的、心满意足的自由民生活。我们甚至可以怀疑，在这幅渲染着诗情画意的原始秩序的背景中，或多或少也包含着苏格拉底自己的喜好。但这种事是无法证明的。

虽然原始的城邦是按照本性建立起来的制度，并且是健康的真正的城邦，但它并没有给人类本性中所有的力量以发展空间。如果所有人都满足于生活必需品和简单的快乐，那么将会是好城邦。但远非所有人都满意，他们中的一个表现在格劳孔的角色中，他更厌恶而非更喜欢这个健康的真正的制度。毫无疑问，他在寻找美德，但他也是贵族子弟。他不愿让他的生活禁锢在农民的生活方式中：晚餐时坐在坚硬的椅子上，对着简朴的饭菜和家人欣然微笑，节日时加入人群，高唱歌颂神的赞美诗，第二天一早又愉快地回到田头耕作。除了其他东西之外，他还想偶尔在某个夜晚，在比莱乌斯港的某个商人的优雅舒适的房子里，由苏格拉底做伴，进行哲学谈话。他轻蔑地摒弃了这个健康的秩序，称之为“猪的城邦”（372d）。格劳孔和阿德曼托斯想要的，是一个他们习惯了的、有着优雅文明的城邦，他们在其中可以像在他们目前的城邦中一样，扮演着某种社会角色。

苏格拉底迅速地认识到这个新的力量：这些年轻人想建立一个他们在其中有地位的城邦。这是一个奢华的城邦，充斥着豪华的工艺品、演员、舞者、保姆、女仆人以及厨师。为了能容纳下膨胀的人口，它将有大得多的土地，将与邻近的、同样复杂的、正在膨胀的城邦发生冲突，它将陷入战争，并因此需要一支军队。

然而，这么一群公民，他们根据他们专门负责战争的技艺而成为城邦的护卫者（phylakes），却是潜在的危险之源。如果他们不是被严格地挑选出来，又受到恰当的训练和教育，他们就会成为同胞的主人，而不是他们的帮助者和护卫者。相互猜忌将带来怨恨，而城邦内部的紧张局势必然导致城邦的毁灭。奢华的城邦固有的不稳定性推动了对更多力量的思考，这些力量可能会恢复当下正在讨论的秩序的稳定性。

原始城邦转变为奢华的城邦，是由格劳孔这个角色所代表的人推动的，他们丰美的资质无法在这种简单的生活中得到发展。苏格拉底承认这种力量是合法的，但城邦繁华富丽带来的却是山穷水尽的困境。因为虽然这个高尚的年轻人天资卓越、志行高洁（thymoeides）、本性热爱智慧（philosophos physis），这些令他适合担当较大城邦的护卫者，但他还不具备统治者所需的才艺。如果不给格劳孔这类人一点儿磨砺，只是任其游手好闲，结果就是非常不幸的。为了避免这种灾难出现，未来的守护者必须经受严格的训练和教育。并非他们所有人都能通过这种训练和教育，完全达到一个统治者的境界。因此，护卫者将分为两组：大的那一组地位较低，是辅助者（epikuroi）；小的那一组能被教育成为完全意义上的护卫者（phylakes）。这种教育的原则，不可能由那些天资卓越前途远大但尚未受雕琢的人来提供，它们只能来自更高级别的辅助者，来自苏格拉底本人。因此，在城邦谱系的第三阶段，苏格拉底的力量就进入了城邦的本性中。他在此作为一名医生，医治奢华但发高烧的城邦，恢复它的健康，同时又保存它的文明水准。①

---

① 因为柏拉图的这部作品在我们的时代受到广泛的误解和彻底的诋毁，所以下面一点就很值得注意：城邦的谱系从第二到第三阶段的转变，就像任何一个政治科学家所希望的那样，详尽而清楚地揭示了，为什么在一个危机的时代，用一个志向高远奉行理想主义的精英政府取代民主政府，不仅是不可取的，而且还是灾难性的。柏拉图明确地拒绝选择未受哲学熏陶的精英。

既然苏格拉底不仅接受了阿德曼托斯和他的奢华城邦，还接受了传统的教育（paideia）方式，就是通过体育锻炼身体，通过音乐塑造灵魂（376c），所以他的治疗就采用了批评和净化传统的方式。在《王制》的这一节中，哲人的秩序和神话的秩序之间的冲突达到顶点。神话的文化正在崩溃，而且是以一种我们前面已经说过的方式向两方面崩溃。一方面，当描绘哲人的灵魂以及它对超越神性的经验的语言，能够更真实地表达生存的秩序时，神话的语言就变得不合适了（塞诺芬尼）。另一方面，当神话的语言进入受过教育的虔信的心灵中时，它们的意义就变得晦暗不明了 当人们不再能体会，神话只是以想象的象征形式来表现神圣的力量，而是以为神话是有关诸神的虽不雅但真实的故事时，甚至荷马也会对教育产生灾难性的影响。在讲述古各斯和他的指环神话时，年轻的格劳孔老到地假定，他的会隐身的主人公在沉湎于自己的情欲时，“像一个人间的神”。我们想起在希罗多德（Herodotean）对荷马的处理中，或者在修昔底德的弥罗斯人的（melian）对话中启蒙导致神话毁灭的实例。① 因此，柏拉图与伟大的诗人们就在两条战线上交火。一方面，“模仿的”诗歌的艺术形式不适合表达柏拉图正在寻求通过艺术形式表达出来的经验。冲突的这一部分在《王制》第十卷中变得明朗。另一方面，这次攻击的锋芒所向，是当人们肤浅地、而非柏拉图式地理解这些伟大诗人们时，这些诗人所造成的恶劣影响。在苏格拉底为教育青少年而修正诗人们的诗作时，冲突的这部分就明朗化了。这场冲

① 【译按】希罗多德在《历史》中说，所有的神都起源于异邦，后来由荷马和赫西俄德传给了希腊人。此前，希腊人对神是不是存在，从哪儿产生，长得什么样，一概不知。在《伯罗奔尼撒战争史》中，修昔底德记载了雅典和弥罗斯之间的对话，弥罗斯在这场战争中保持中立，但雅典想让它归顺。弥罗斯人说神会保佑他们，因为他们代表公理，而雅典的使者则说，他们也受神的保护，因为他们尽可能地扩张自己势力的行为，也符合神意，符合自然界的普遍规律。

突所危及的，既不是荷马作为诗人的无与伦比的地位，甚至不是神话的语言，因为这种语言在柏拉图本人的使用下也熠熠生辉。受到威胁的是灵魂的秩序。

为了修正"教育"的媒介，苏格拉底提出"各种类型"的象征和象征行动，并按照是有利于还是不利于在护卫者灵魂中建立正确的秩序，对它们作了分类。他从前面已分析过的各种类型的神学开始，继而讨论有关阴间的死后生活的各类故事，然而转而讨论可能会被故事读者当作典范的行为方式。从故事的内容出发，他又前进到诗歌的风格类型（纯粹叙事的酒神颂歌，纯粹模仿的戏剧，叙事与戏剧混合的史诗）；并继续前进到歌词、和声与节奏所象征的姿态与行为上，最后探讨体育的各种类型及它们对塑造灵魂的影响。① 这种修正过的"教育"是真正的政治制度，为了维护它们的存在，必须要有一些人来强化和监督它们，苏格拉底简洁地称他们为监护者（epistates）（412a）。正如这一段话所暗示的，教育与政治制度不能被分开。因此，修正的工作从各种各样的神学开始，经过对各种各样的音乐与体育内容的修正，最后，延续为对体制及护卫者的生活方式的修正。因为生活秩序没有一样不影响灵魂的秩序。既然苏格拉底所言的护卫者的职责，不是由人的外在地位来规定的，而是作为一种"内心的信念，坚信任何时候他都必须做按其信念做最有利于城邦的事"（413c），所以护卫者的灵魂一定不能被弃置于个人利益的种种诱惑之下，免得它们篡改了信念。妇女和儿童应该在护卫者中间公有，这样就没有家庭利益来诱惑他们了（423e－424a）；除了生活必需品外，他们不应该有任何私人财产；也没有任何不对公众敞开的宅邸；尤其是不能有金银财宝和饰品；他们应同吃同住；每年从工作的公民那儿获得报酬以维持生计。

---

① 我没有详述教育计划的细节，因为 Werner Jaeger 在他的 *Phaideia* II 中已经有了很好的阐述。

如果好城邦的这个“型相”仅仅是一个认识的对象，那么城邦谱系可以认为在它的第三个阶段就完成了。城邦中现在有三个阶层：工作者（“农民”georgoi、“工匠”demiourgoi），护卫者（phylakes）和统治者（archontes）。工作者的引人是大家一致同意的，因为健康的真正的城邦需要一些必需品；护卫者的引入是由于格劳孔的抗议，他赞美给与他这类人以发展空间的文明水准。统治者是通过苏格拉底的净化和教育引入的，他们不同于一般的护卫者，而是他们之中最大程度地接受苏格拉底的教育和塑造的人。这样，城邦谱系的全部三个阶段都被保存好城邦的最后“型相”之中。事实上，苏格拉底假装完成了这部分探讨，要继续探讨坏的政治体制的“型相”了（449ab）。

虽然这个“型相”是由出现在戏剧中的各个人的力量构成，具有一种无可怀疑的现实的结构，但它终归还是一个尚不存在的政制形式。于是我们又被抛回了反抗腐败社会的境地，我们当初就是从那儿开始探索的。现实主义（realism）要求把苏格拉底的教育并入政制形式中，因为衡量人类生存的正确秩序的标准，不能在任何别的地方，只能在哲人的灵魂中发现。但坚持现实主义就会与周围的社会现实（reality）相冲突。哲人在精神上的权威与社会在事实上的权威，二者之间存在着的巨大冲突，冲突由这个“型相”的结构表达出来，但没有得到解决。这个问题的悬而未决状态转化为如下问题：是不是可以想象有这样一种社会环境，在其中，已被认识到的好秩序能够成为某个具体城邦的秩序。新的问题推动城邦谱系向第四个阶段发展。创建城邦的要素又开始起作用了，因为这个“型相”不仅作为知识上的探索对象，体现了苏格拉底灵魂的秩序，它同时也是一幅宪法的草图，而这宪法就来源于哲人灵魂在创建城邦中的权威。

在屈从年轻人的压力去揭示实现好城邦的条件前，苏格拉底再次强调这次探索的知识特征。当我们寻找正义和不义的本性时，“我们想要的是一个样板（paradigm）”；当我们“看着这个样板”

时，我们就能用它来比照我们自己，看我们与它有多少相似处；我们没有必要去证明，正义可被移植到现实中；我们在我们的谈话中创造了“好城邦的样板”；即使我们不能提供实现它的要诀，也无损于它的有效性（472c－e）。这样，样板就是一个标准，可用来衡量事物；如果事物达不到它的标准，或者如果我们没有办法让事物接近这个标准，衡量的可靠性也不会因此降低。①

这样，样板作为真正的标准，就与它能否实现无关，样板的本性因而保全。于是，苏格拉底宣布了著名的条件，“除非哲人成为这些国家的王，或者我们现在称为国王和统治者的那些人，成为真正的完全的哲人，从而使政治的权力与哲学合二为一，那些顾此失彼，不能兼得的庸庸碌碌之徒必须被排除出去，否则，我相信，这些城邦将会祸害无穷，人类也将永无宁日。只有实现这些事情之后，我们提出的这种政治制度才能渐渐形成，得见天日”（473cd）。就这样，在临近城邦谱系的最后一个阶段时，这个前提应该不那么令人吃惊了。实实在在地存在于哲人灵魂中的真正秩序，只有当某个具有哲人灵魂的人把它强加于城邦时，才能扩展为社会的秩序。苏格拉底在城邦谱系的第三个阶段中所作的教育，将仍然是政制形式的灵魂，仅存在于对话中，除非某个具有苏格拉底灵魂的统治者接手了教育工作。虽然实现好政治制度的条件简单明了，但哲人成为国王的机会却微乎其微。在舵手的比喻（488a－489d）中，柏拉图让苏格拉底阐明，在他那个时代的民主制下，普通人不可能主动地去认识哲人和他的用处。而且，热衷于权力的政治家也会小心地阻止人们去认识，以确保他们自己的统治权。哲人也不能帮助他们，因为他不能把自己的观点强加于他们，因为按照万物的真实秩序，那些需要一个统治者的人，必

① 也许没有必要再次强调，在作为标准的意义上，样板并不是“理想”标准是真实的，因为它表达了哲人灵魂中的秩序的现实性。柏拉图的存在以及他灵魂中的秩序的存在，并不是“理想”，而是历史的事实。

须自己登门去请那个知道如何统治的人。一个真正好的统治者，是不会屈尊去请求他天然的下属，让他们接受他的统治（489bc）。

5. 腓尼基人的（Phoenician）传说

城邦的谱系是一个自身封闭的象征形式。虽然如此，其中还是点缀了大量的枝节段落，借助它们，城邦的谱系和它内部所包括的对话连接成一个整体。这些被作为枝节段中的第一个，就是靠近第三卷结尾的腓尼基人的传说（414b－415d）。它出现在城邦谱系的第三个阶段上，在刚刚完成城邦及它的三个阶层（劳动者、辅助者、护卫者）结构时。在那儿，苏格拉底建议了以下的做法：

城邦的创建者将向它的公民讲述"一个腓尼基人的传说"。他们首先要试着说服统治者和军人，然后说服城邦中的其他人：他们接受的训练和教育都是他们的想象，如梦如幻。事实上，他们曾一度居住在大地的深处，他们自己以及他们的武器和其他装备就是在那儿陶铸和制造的。当他们被孕育养成后，大地母亲打发他们到世界上来，因此，他们现在必须视土地为生育他们的母亲，照料并保护她。此外，他们也不得不承认，其他公民是他们的兄弟，为同一大地母亲所生。传说继续道：虽然他们所有人都是兄弟，但神在铸造他们时，有意让他们中的一些成为统治者，并为此给他们的种族中加上了一些金。神给辅助者身上加入了银；而农民和工匠身上则加入了铜和铁。然而，他们全体仍然是血缘至亲。虽然族类通常天赋相承，但也有可能金父生下银子或铜子，类似地，不同族类可以互生。因此，神交付给统治者的首先且最重要的命令就是，他们必须为孩子们分类，指导他们完成与他们的金属成分相称的社会职务，因为一条神谕说过：铜铁当道，国破家亡。

这个故事的背景安排影响并澄清了它的意义。"创建者"曾赞同，在他们的城邦中，虚假应受谴责，只有统治者才可以偶尔一用，作为推进城邦福利的药剂（389bc）。现在，苏格拉底又提

到前面一致赞同的意见。他想设计一个谎言，可能是出于善意，但并没有在任何地方说出他的目的（414b）。这谎言的内容，也就是腓尼基的传说，并不新奇。按照诗人们的说法，这种传说从前在世界上许多地方都出现过，人们都信以为真。但现在，它们不再出现，而且今天也很难让人们相信，它们还会出现（414c）。显而易见，苏格拉底在拖延他的介绍，主要原因是这个谎言太大了（gennaion）。[1] 当我们从吞吞吐吐的导论与警告转向"谎言"的内容时，这个传说的讽刺意味也变得清晰了。因为过去曾在许多地方出现的事件，近来却不再出现，过去口口相传人人相信的故事，即使今天有人谈起也少有人信。这个"巨大的谎言"究竟是什么呢？它只是一个单纯的真理，即人人都是兄弟。国家的好秩序需要每个人都关注他自己的事务，即符合他天赋资质的事务。现在，既然统治者、护卫者和劳动者的本性被辨明了，对统治者的教育也详细阐述了，苏格拉底必须强调，尽管他们有诸多不同，他们仍然是平等的兄弟。在城邦谱系中，存在着同《罗马书》（Romans）和《歌林多前书》（I Corinthians）中一样的次序问题。在那两本书中，圣保罗（St. Paul）首先分别教会中的领袖和他们的职责，然后严厉地提醒基督徒，尽管他们所受的恩赐不同，但他们全是同一个基督身体的诸多不同肢体，而且如果没有爱，再大的奉献也毫无价值。在苏格拉底看来，差异宛如梦幻（oneirata），兄弟间的平等才是真实（aletheia）（414d）。把这最高真理当作不可信的谎言来述说，这是这部作品中最痛苦的一页，饱含着对雅典的痛心疾首的鄙视。

翻译为谎言的这个词，希腊语 pseudos，有不止一种意义。只

---

[1] 这个词通常被翻译为"高贵的谎言"，然而这是误解。Gennaios 在用于物时，意指"这一类物中好的，卓越的"（参见 Liddell－Scott 希腊语词典）因此当用于谎言时，它意味着一个大谎言，一个"弥天大谎"。Jowett 译为"大胆的"，虽然准确但稍显刻板。

有统治者才可以为了国家的利益偶尔一用“谎言”，这是创建者们的一致意见，现在被作为一种教育手段，镶嵌在对传说（mythoi 或 logoi）的讨论中。这种传说可能是真的（alethes），也可能是假的（pseudos）（376e）。柏拉图喜爱这种悖论，即对儿童的教育要由不真实的故事，也就是寓言和神话开始。因为这类讲给孩子们听的“神话”，虽然总的来说是虚假的（pseudos），但也还是真实的（alethes）（377a）。尽管从赫西俄德发展出来的神话体裁意义上说，这个神话是“假的”，但它有其真实性。它采用了古老的神话体裁，但以灵魂的真理及其新的表达方式取代了古老的神话内容。腓尼基传说的意义，并不仅限于讽刺雅典政治派系丛生。这个“谎言”必须因它自身的内容和意义，更确切地说，它的多重意义，而被审慎地称为神话。这个“谎言”必须被解释明白：

（1）这个神话通过掺入公民族类的金属的故事，有意地让人回忆起赫西俄德和他的金属时代神话。它所处的语境，正是在好城邦的样板已经完成的那个阶段，这就是一个明显的警告，不要把城邦谱系的各个阶段，误解为城邦在历史中的不同形态。“型相”由各个要素组成，当“型相”随着城邦谱系的时代发展而日趋复杂时，这些要素必须被理解为同时存在于城邦各个政制制度的结构中。在思辨的形式中表现为依次展开的各金属时代，其实同时存在于“型相”之中。从这方面看，腓尼基的传说就作好了铺垫，使《王制》紧接着就可以开始系统地讨论各种形态的人——包括单个的人和大写的人——的统一性问题。

（2）坚持以神话的方式引入平等的问题，就让人注意到一个方法论的问题：由“谎言”传达的真理，究竟能不能由别的方法传达。无疑，使用神话在某种程度上支持了讽刺的意向，因为雅典人有一个几乎完全一样的、有关他们从大地母亲起源的神话，并且他们还因这个“同等出生”（isogonia）（《美涅克塞努》Menexenus 237b ff.），为他们所有人具有同样高贵的起源而骄傲。强

调兄弟关系的不可相信，就凸显出雅典同胞们毫无兄弟之情了。虽然如此，我们千万不可忽略引入这个神话的原始哲学动机，即人类无法言说的平等性。对普遍人性的理解，源自对超越者的经验：在这种经验中显示出来的、人类在上帝之下的难以言喻的亲缘关系，就其本质而言，只能通过所有人都起源于同一母亲或父亲的神话来表达。因此，就在必须超越众人天赋和社会地位的差异，唤起共同人性时，柏拉图以一种恰当的方法引入了这个神话。

(3) 最后，这个神话本身的功能，以及它同前述样板城邦的内在结构之间的关系也很清晰。为了他们的地位而精心设计的全部训练，应该首先被统治者和护卫者，接着被其余公民理解为一场梦（oneirata）。真相和现实（aletheia）是：他们的兄弟关系。梦与现实之间的区别，被用来反对邪恶的骄傲，这种骄傲已经支配了这个政治制度中的统治者。即使通过表达兄弟关系的神话，骄傲也不容易被抑制住。因此，这个传说把他们的差异不归于个人的天赋和教育，而归于神掺入不同族类的金属，由此就把致使众人骄傲的差异提升到神话的领域。结果，政治制度的整体结构就获得了一个“梦幻”的特征，而真正的现实，人类在共同体中的生活，它的平等与不平等，是理性分析无法穿透的谜，只能通过神话的真理来传达。作为巨大谎言开始的“虚假”，以一种精巧微妙的方式转变为伟大的真理。

(4) 在这出梦幻与真理的戏剧之后，又一次清楚明白地显映出赫拉克利特的影子。我们想起那些梦游者，他们放弃那些有清醒理智（Nous）的人所拥有的共同世界，只活在他们的私人世界中。如果人们为当下的天赋与地位感到骄傲，并想方设法为不肖子孙维持权势，而不视这种思想为真理的堕落，那么，好城邦中的社会差异极有可能引发私人世界之间的战争。当统治者提拔他们的孩子进入统治层，哪怕他们并不具有其父的金属，低阶层的孩子即使是金子，也绝不擢升时，国家就要毁灭了。因为它不再

是智慧统治的、清醒着的生活世界，而是变成了混乱的私人世界，在这个世界中，人们沉迷于他们的梦幻激情。如果人们忘了，它们的存在具有真实性，只是表现为神的梦幻戏剧，那么，好城邦也会变为一场噩梦。

6. 灵魂与社会的模型（Models）

腓尼基的传说把城邦谱系中各阶段的连续性，提炼为好城邦中三个社会阶层的同时性，并且让某种确定的人类特质来决定每个阶层的成员资格。人的天性（nature）被分成几种类型，柏拉图经常提到“各种天性”；而秩序的问题，就成为各种类型的天性在社会的上下等级中的和谐问题。这个在城邦谱系中得到暗示，并在腓尼基传说中得到提炼的问题，现在要在《王制》第四卷中被详细阐述，采用的方式是：对灵魂中的各种力量、各种类型的特征与美德进行广泛的分类，并对社会的不同阶层、以及它们的特征与美德作相应的分类和讨论。这一段的大纲大略如下。

在灵魂中可以区分三种力量：欲望的（appetitive）、情绪的（spirited）和理性的（rational）部分。这三种力量依次排列成一个等级关系：理性的部分是灵魂中最高的组织部分，而欲望的部分则位于最低等级。当柏拉图按照个体灵魂中这个那个部分占优势而区分出三种类型的性格后，他就把灵魂中各种力量的满足用于性格学（characterology）的结构中。人类学就通过对灵魂中的各种指挥的力量，对各种美德（aretai）进行分类得以完成，这种分类又把秩序带入了力量的领域。指挥的力量是智慧（sophia）、勇敢（andreia）、节制（sophrosyne）和正义（dikaiosyne）。智慧这种指挥力量由灵魂中理性部分滋养；而勇敢的力量则由情绪部分滋养，这就是说，它受某种突如其来的义愤影响，这义愤想要捍卫理性的洞察。但是节制并不严格地与灵魂中的欲望部分相对应，它更应该被设想为对那些自称有灵魂最高统治权的

各种力量的同意或应允。正义是这些指挥力量的基石，是秩序良好的灵魂的品质（disposition），正是由于它，灵魂中的每一部分才能完成它们分内的职责。下表很好地显示了灵魂模型的结构：

层次	特征	指挥的力量
理智 (Logistikon)	爱知识（philomathes） 和 爱智慧（Philosophon）	智慧
激情 (Thymoeides)	爱胜利（Philonikon） 和 爱荣誉（Philotimon）	勇敢　节制　正义
欲望 (Epithymetikon)	爱金钱（Philochrematon） 和 爱利益（Philokerdes）	

灵魂的模型被用于城邦相应的模型结构中：

层次	特征	指挥的力量
统治者 (Archontes)	商议 (Bouleutikon)	智慧
护卫者	帮助 (Epikourikon)	勇敢　节制　正义
农民 (Georgoi)	挣钱 (Chrematistikon)	

最终，这个模型被用于有关种族特征的心理学。希腊人（Hellenes）爱知识（philomathes），色雷斯人和西徐亚人（Scythian）充满激情（Thymoeides），腓尼基人和埃及人（Egyptian）热

爱钱财（Philochrematon）（435e－436a）。[1]

这两个模型显示灵魂、社会与种族的类型具有相类似的结构，因而就把社会是大写的人，这个人类学原则发挥到了极致。但是，我们必须保持谨慎，不要把它们当作最后的“教条”，因为它们在很多方面都是僵化的、不完善的，柏拉图在《礼法》中就已经放弃了按照一种金属来划分性格类型的办法，代之以更加灵活的象征：金属绳子。这些金属绳子在每个人的灵魂中以不同的强度，向各个方向拉扯着人。在紧接着的文本中，柏拉图就警告他的读者，他的问题在目前的讨论水平上还没有弄清楚（435d）。这两个模型形式上的完美，虽然还远算不上最终解决了问题，却反映出柏拉图的巨大努力，他第一次深入研究了这些问题的结构，并把它们当作制度哲学的基本原则。柏拉图对这些问题的认识是一个伟大的成就，以至于人们不得不一再地回到他的模型，即使他们不可能接受这两个模型提供的解答。这些问题中的一两个必须提出作简单的讨论。

首先，柏拉图认为，人既平等又不平等，这是存在（being）的结构特点。因此，他试图借助他的性格学，来把人类“各种本性”之间的差异，解释为灵魂中各种成分之间力学关系的各种变体，而这些成分则是所有的人的灵魂中都同样具有的。人性就这样被设想消散在种种变体中，每个变体都涵盖了许多人，因此，只有作为整体的一群人才体现出这种本性的全部内容。如此一来，社会中的秩序就意味着，各种变体类型在恰当的高低等级中取得和谐。很清楚，当人们全面地思考了这种构想所暗示的内容之后，这种构想就将突破“好城邦”的界限了，因为没有任何东西能保证，某个具体社会所包含的各种变体类型会按这种方式混合起来，以至于最终建成了一个“好城邦”。我们再次想起柏拉图自己对

---

① 表中所列的样式排列取自 Überweg－Heinze，*Grundriss* 1，（Praechter），（13th ed.，Basel，1953），275.

雅典的经验，以及对如下意识的体验，即灵魂有一些超越城邦秩序之上的秩序问题。此外，一旦人性多样化的问题被认识，它就不能被人为地限制在城邦的界限内。柏拉图自己对这种灵魂模型的使用，就越过了解释城邦的界限，不局限于城邦是大写的人，他还用这模型为种族特征分类。人类作为一个整体，超出了一个具体社会的界限，它是一片旷野，上面散布着各种类型的人；也许只有作为整体的人类，连同它的一群主要文明，才能展示出完全的人性，因此，任何具体的社会，只能在它的历史条件下相对地“善”（goodness）。一旦他认识到这个问题，一个哲人能为他自己的文明做的最好的事，就是归给它比他知道的其他文明更高的“善”。这就是柏拉图所做的，把重要的智慧类型归给希腊人。柏拉图的处理手法，依然是通过时代变迁来寻求文明史结构的一种模型，在博丹（Bodin）的历史学中还可见它的影响。

只有在灵魂被看作是各种力量角逐的场所，并由此组成各种形态、“型相”或性格时，各种各样的人性才可能被解释为同一个人性的不同变体。这就是柏拉图认识到的第二个问题，更确切地说，一组问题。虽然自荷马以来，通过玄秘哲人和悲剧诗人的努力，对灵魂的理解已经大大进步了，但对这个问题作理论上的说明，几乎尚未开始。通过柏拉图和亚里士多德的工作才成为灵魂的官能、力量和品质的东西，在当时的流行思想中，还和荷马时代一样，仍然分属于人的不同官能和组织。因此，《王制》在明确表述了人类学原则本身（435e）之后，随即就开始探讨灵魂把各种力量统摄在一起的整体性，并以如下的富有启发意义的反思开始：“当你问，我们做所有这些事时，只用同一部分呢，还是既然这些事物分三种，我们以这部分做这种事，以那部分做那种事——以我们的这一部分学习，以那一部分来感受愤怒?”如此等等（436b）。这时，事情就变得麻烦了。如果我们认识到，柏拉图实际上是从这个问题的荷马状态开始的，或许我们就更能理解他的模型所获得的成就。在他的早年，柏拉图仍然接近苏格拉底

的思想，美德是知识，但这思想仍然接近荷马的观念，通过“观看”掌握正确的行为。而现在，在他的模型中，我们发现了“智慧”，它受灵魂中的理性部分，即“理智”的滋养，任何时候都可以向任何人显示，但除非有比智慧更高的美德保证智慧在灵魂中战胜激情，否则它毫无用处。这更高的美德就是正义。当我们考虑到，在亚里士多德的伦理学中，正义作为一种伦理美德，地位被各种逻辑推理的美德，尤其被“实践的智慧”（phronesis）超出；在古典时期的罗马法律体系中，它的地位被“法学”（jurisprudentia）胜过；在基督教的伦理学中，它（作为四美德之一）被神学的美德体系信、望、爱超越了，这时我们就会理解到，柏拉图借助他的正义，紧紧地把握住了灵魂秩序的超越结构。柏拉图的模型描绘的灵魂不再是一块公共场地，各种势力在其中角逐，而这些势力的活动又能被人们归于诸神。相反，这种灵魂是一个具有指挥力量的封闭实体（entity），并且这种指挥力量并不从这个模型安置在灵魂中的三种势力中获取支持。模型中正义的位置显示出，超越的实在是秩序的源泉。

7. 善（Agathon）

灵魂和社会中的好秩序模型，显示出一种超越三种势力与四种美德之上的灵魂结构。此外，在构建好城邦的样板时，我们有意主张的现实主义给我们留下一个疑问：为什么这样发展出来的样板，就应尊之为“好的”。难道这些模型的“型相”，不可能是一个极其糟糕的城邦形式吗？柏拉图非常清楚地意识到了这些问题。对话中的苏格拉底在描绘出那个想象上的“好”样板时，小心翼翼地避开了有关善（goodness）的争论，只是提醒说，凭目前使用的方法还不能够准确地（akribos）把握当前的问题，以此暗示存在着这些还隐而未显的问题。解决这个问题，需要走一条“漫长而又曲折”的道路（435d）。

最后，在《王制》的第六、七卷，终于踏上了这条漫长而又

曲折的道路。苏格拉底提醒他的朋友回忆前面的警告（504ab）。有一件事物比正义和其他美德更伟大（504d），这更加伟大的事物是不那么完美的事物的尺度（measure）（504c）。早先发展出来的模型被降低为概要或草图（hypographe），将被更加详细准确的成品取代（504d）。那些将要成为好城邦的统治者的人，必须经历“最伟大的学习”（mathemata megista）过程，以便掌握衡量正确秩序的真正尺度（504a）。只有当护卫者具备了关于这些事情的知识时，政治制度才能被完美地构建起来（506ab）。这种知识是关于善的理念（tou agathon idea）的知识，“正义以及所有其他的知识”是因为与善的理念有关才变得有用和有益的（505a）。当他们把“灵魂的目光”注视在善自身（to agathon auto）上，他们就会在自己的余生中，以它为样板来有条不紊地管理好（kosmein）城邦、公民和他们自己（504ab）。

什么是善的理念？对这个问题的最简明回答可能最切中要害：善的内容根本就不可说。这是柏拉图伦理学的根本洞见。善的超越性使得对它的内容作任何具体明确的论述都不可能。

对善的洞察，并不直接提供某种现实可用的行为规则，但能通过超越的经验塑造灵魂。这种经验的本质以及善在其中的地位，被苏格拉底通过描绘善的“儿子”——也就是人间的太阳——与视觉的关系，间接展示出来（560e ff.）。事物之所以对眼睛是可见的，只是因为太阳的光作为第三方因素进入了二者的关系中。眼睛是一切器官中最类似太阳的，它从太阳那儿，仿佛通过某种流射，获得视觉能力。此外，太阳给与眼睛以视觉能力，自身又能被眼睛借这种能力看见（508ab）。这些是有关太阳的论述，可以用作“类比”（analogon）（508c），来阐明善在理智领域（noetos topos）的角色。善既不是理智（intellect）（nous），也不是理智的对象（nooumenon）（508c），而是那“给与知识的对象以真理，给与认知者以认识能力”的东西。善的理念是“知识（episteme）和已知的真理（aletheia）的原因”（508e）。然后，这种借

与其最相像者（eikon）对善作的类比说明，又向前前进了一步。太阳不仅提供了可见性，而且还使这些可见物产生，生长，并得到营养，虽然它本身并不产生（genesis）。类似地，善不仅使事物可知，而且提供给它们以生存（existence）和实在（essence），虽然它自己在尊严与能力上，超越（epekeina）了实在。"超越"（epekeina）是柏拉图用来表示"超出"或"在经验之外"的术语。善在灵魂中创造的品德（excellence），不同于模型中四美德中的任何一个（518d）；柏拉图更喜欢称之为"实践的智慧"（phronesis）（518e）。

柏拉图不止一次地用夸张的象征手法表达，如何提升灵魂去观看那超越（epekeina）于存在之上的东西，如何经验到它，尤其在《会饮》和《斐德罗》中。因为推动和牵引人们踏上这条路的力量，从爱欲与迷狂到对真理的渴望，变化多端，所以象征的表达方式也不相同。在《王制》中，推动人们走上这条路的，正是对真理的渴望，这渴望推动人们穿越各种形式的知识，从低级的不完善的知识，到比较完善的知识，最后看到超越的实在，这超越的实在既构成"理性"（noesis）的对象，也完成"理智"（nous）或"知识"的功能。有不同形式的知识存在，因为有两个领域的对象提供给人类知性（understanding）：生成（genesis）的领域和实在（essence，ousia）的领域。每个又都进一步细分为两类对象。生成领域中，事物不是阴影或影子，就是感官感知的对象；实在领域中，事物分属数学的对象和真正的理念两类。总的来说，这四类对象相应于知识的四种能力：想象（eikasia）、信念（pistis）、推理理智（dianoia）、理性（noesis）或知识（509d－511e）。当一个人穿越了所有这些知识，当他已经从阴影（以及相应的"想象"）领域上升到理念（以及相应的"知识"）领域，并且最终看到了善本身时，灵魂就获得了它的超越的结构。为了清楚地指出这条道路，苏格拉底向他的朋友们讲了洞穴比喻：

（1）人类被困在洞穴中，脸对着墙。在他们身后，一条通道

向上通向洞口，在远处高些的地方有东西在燃烧，发出火光。在火光和这些囚徒之间是一带矮墙，在矮墙后面，有一些人走过，手中拿着各种器物、假人、假兽，并举过墙头。囚徒们除了投射在他们对面的洞壁上的阴影——他们自己的阴影以及高出墙头的那些器物的阴影——之外，什么也看不到。对这些囚徒而言，真实无非就是他们自己和那些器物的阴影（514－515）。

（2）在寓言的第二部分，有一个囚徒突然被解除了桎梏，被迫站了起来，四处走动，并且抬头看到了那堆火。这个经验是痛苦的，火光让他眼花缭乱，起初他倾向于把阴影当作真正的实在，而把真正的事物当作失真的变形（515）。

（3）在第三部分，这个囚徒被拉向洞口，并不得不面对上面的世界和光明本身。他的视觉能力得到提高，从看阴影到看真实的事物，再进一步到观看光源本身。最终，他认识到，太阳是可见世界的主宰，而且在某种意义上，也是他在被囚禁时所看到的一切事物的最终创造者（516）。一旦看到了光明，他就不愿返回洞穴与囚徒为伍。囚徒之间曾有评选，把尊荣赋予最善于观察阴影次序的人，也就是那些能借助观察猜测后续影像的人。而他现在对这种智慧和这种荣誉已毫无兴趣，他宁愿在这个世界上受苦受难，也不愿再返回去过那种悲惨的生活。

（4）然而，在第四部分，这囚徒返回了洞穴他先前的位置上，和伙伴们在一起。但他现在发现很难适应黑暗。他成了那些从未离开原位的同伴们的笑料，因为在玩阴影游戏时，他不再像他们那样机灵了。他们嘲笑他，说他到上面走了一遭，弄坏了视力，他们想，与其最后这样归来，最好根本不要上去。如果他企图释放他们，他们会打他，如果可能，甚至会杀了他（516－517）。

这则寓言的一般意义是清楚明白的，无需解释。它寓意哲人的教育，以及他在腐败社会中的命运，结尾暗示了苏格拉底之死。因此我们就能转而讨论，柏拉图在对话的这个环节引入这则寓言

的目的。

首先，这则寓言为清楚地说明教育作了准备。只要一个人还没有经历过灵魂的转向，即寓言中的“四处走动”（periagoge），他所受的教育就不完全，不足以完全地了解实在。然而，“四处走动”给教育带来一个新的问题，它与苏格拉底先前净化传统时提出来的教育问题不同。因为前面在模型中描述的所有灵魂美德，就它们原先并没有存在而是通过习惯（ethesi）与训练（askesesin）培养出来的而言，都与身体的优点（excellence）有某种共同之处（518d）。因此，在那个范围内，人们可以说美德是可教的。然而，智术师们（比如《普罗泰戈拉》中的普罗泰戈拉）的“职业”已经超出了这个范围，而且他们宣称真正的“知识”能被灌输到灵魂中去，所以智术师们错了（518bc）。因为这种让人看到善的视力（opsis），必定就存在于灵魂之中，正如人必须有眼睛才能去看一样（518c）。教育者能做的，无非是把视觉器官（如果它存在于人的灵魂中的话）从变化的领域，引向存在和存在中最明亮的区域——“它就是我们说的善”（518c）。因此，教育（518b）是“让灵魂转向（periagoge）的艺术”（518d）。

这样，教育、转向、善，三者紧密地联系起来了。这种联系是柏拉图自己建立起来的，如果我们希望避免犯经常出现的错误，我们必须把这种联系牢记在心，因为，“转向”在基督教（Christianity）中变成了宗教意义上的皈依。无疑，柏拉图的“转向”确有皈依的弦外之音，但也仅仅是弦外之音而已。这种经验本质上仍限于狄奥尼索斯式灵魂的界限之内，寓言上下文的各种阐述都清楚地表明了这一点。一个人应该从事一项研究，从数学到辩证法都行，这将“有助于理解善的理念”。在所有这些研究中，都可以看到一种倾向，就是迫使灵魂离开变化（becoming）转向存在（being），最终转向“最神圣的存在”居住的区域（526e）。一旦他们实践了这种“神圣的观照（contemplation）”（517d），他们就想“永远在那高处”（517c），因为他们会觉得自己非常受神

宠爱（eudaimonizein）（516c），就好像“还活着的时候就移居福岛（the Islands of the Blessed）了”（519c）。[1] 因此，神宠（Eudaimonia）的至福，不是基督教意义上的极乐景象，而是如这个词字面意义所示的，守护神（Daimonia）的卓越状态，这种状态是人灵魂中的守护神在人接受教育，与神圣的善相联系时所达到的状态。

已经达到这种神宠状态的哲人，倾向于逗留在那个观照的高度。他不愿意返回漆黑的洞穴，和囚徒们为阴影而争论。所以，就城邦的秩序而言，它的拯救道路似乎是有悖初衷的。当唯一的一个能建立良好秩序的人，退回到观照的生活中去之后，政府就交给了那些未受启蒙的公民，或者那些努力追求“实践智慧”却从未获得的人。因此，苏格拉底必须把返回洞穴的责任，强行加给他的不情愿的哲人。

但是，为什么这是他们义不容辞的责任呢？为什么哲人要把自己奉献给那些宁愿杀了他而不是追随他的同胞呢？这种政治冷漠主义的问题很尖锐。但事实上，柏拉图把返回作为一种责任，是以区分哲学所处的两种不同处境为基础的。返回只是在《王制》中的这个城邦中，才成为一种责任，在周围的腐败社会中则不是。因为《王制》中的这个城邦的建国原则是：个人的幸福从属于整体的幸福（419 ff.；519e）。城邦有权要求哲人们作牺牲，因为城邦为他们提供了教育课程，它把他们和城邦凝聚为一个整体（519－520）。然而，在其他城邦中，人们是自发地（automatoi）获得这种观照的生活的，没有受到共同体的帮助，甚至还遭到反对。既然他们不存在什么感激之情，也就没有理由让他们热切地做出回报（520ab）。这就触及到我们在前面已经讨论过的问题，即能否最终从城邦生活抽身而回，专心照料灵魂之中的政制。当时我们以为，这条道路最终会导致超越世俗的政府组织，生存

---

[1] 其他对话中有关这方面的段落，可参见 Friedlaender，*Platon*，I，81。

在精神共同体之中。然而，这问题仅仅是被这寓言的上下文提到而已。《王制》的秩序没有考虑过把生存划分为精神的与世俗的两部分。好城邦中的哲人，一旦他们接受了教育，就受制于这严格的法令："你们必须下去（katabateon）"（520c）。这个法令重新开始了《王制》开篇的主题，苏格拉底的"我下去（kateben）"；或许这个法令让人想起联想起奥尔菲斯教教义，"下到"冥府去帮助阴间的灵魂。因为哲人们就像苏格拉底这样的拯救者一样，必须下去帮助洞穴中的囚徒。既然他们已经看到了"真正的美、正义和善"，他们就比居住在"那儿"的人，更能识别出那些模糊晦暗的东西，那些真实事物的影像（eidola）。既然他们已经看到了善，他们治下的城邦就是由清醒的心灵（hypar）治理着，而不是像今天大多数国家那样，被昏庸地统治着，糊里糊涂如在梦中（onar）（520 cd）。

五　秩序的瓦解

即使好的城邦最终建立起来了，它的秩序也会土崩瓦解。《王制》的第三部分（543a－576b）研究了瓦解的过程与阶段，以及灵魂与社会堕落时经历的各种形式。这项研究的一般意义，可以由它在整篇对话中的位置推论出来，这一点我们在本章的开头部分就已经提出来了。至于它的形式，我们应该注意，腐败的过程是作为一个故事来讲述的，而好城邦样板的创立，也同样是以讲故事的方式进行的。这种有关政府形式依次变坏的故事，正好对应着城邦谱系中的依次变好。因此，这些形式的次序是不是历史中城邦衰落的次序，就是一个不能成立的问题。当然，历史的问题也是这个故事中的话题，但故事本身的时间，同在城邦谱系中一样，是神话叙述的时间，而不是历史的时间。

1. 城邦的形体统一性

第三部分研究的是理念如何脱离形体（disembodiment），这样就与第二部分的理念在形体中的实现（embodiment）呼应了。这种形体中实现与脱离形体的用语，潜藏着更深的含义，因为在第二部分的开头，柏拉图把生物学意义上的肉体（body）变成了合理的形体（somatic）基础，成为建立良好城邦的条件（449a－466d）。相应地，第三部分对理念脱离形体的研究，是以探讨形体基础失序的各种原因开始的，因为形体的失序导致了灵魂的失序（545b ff.）。因此，我们的分析，也就从那个为确保好城邦有合理的形体基础而制定的方案开始。

这个方案我们在前面曾多次提及，它设想在护卫者与统治者中妇女儿童公有，此外还有优生的计划。苏格拉底在接近这个问题时显得犹犹豫豫，因为这个观念与人们通常对家庭关系的自然看法直接抵触。要理解这个奇怪计划的动机，我们必须想到全部希腊政治的基本问题，即不可能克服家族的凝聚力，去创建区域性或全国性的政治机构。我们记得，城邦是由家庭和部族组建起来的，不可能直接获得城邦的成员资格。雅典公民身份必须通过出生或被吸收入某个胞族或基层公社才可能获得。在某个精神共同体中获得个人成员身份，而无需考虑家庭的联系，这一观念还处在萌芽阶段；它在公元前4世纪才刚刚在哲学学园中表现出来。我们必须在这种历史环境下理解柏拉图的妇女儿童公有计划。这个计划至少试图使城邦的统治阶级转变为单独的家庭，以此来克服导致分裂的家庭划分。由性关系和亲子关系中产生的深厚情感，将不再局限于小家庭，而是要在整个护卫者群体中“分享”（柏拉图用了动词 koinoneo）（464 ab）。

虽然柏拉图自己给出了这个提议的动机，但当有人问为什么要选择这个特别的计划来解决这个问题时，我们就面对更大困难了。这个问题之所以特别令人感兴趣，是因为人们可能会想，在

处理这个问题时，柏拉图本可以从他的由善统一起来的精神共同体观念中，找一种办法来克服这种因家庭关系导致的分裂。事实上，通过活在所有成员心中的共同的精神本质，形成一个神秘的团体（body），这已经成为历史上解决这个问题——构造超越于现实的或虚构的家庭关系之上的种种共同体——的办法。就像人们所期待的那样，柏拉图通过向全体公民灌输同一种精神的教育，唤起了好秩序的观念；但接着，他又额外设计出一个具体的形体实体（somatic substance），作为这个精神共同体的基础。这并不是《王制》中偶然出现的观念，因为在后来的《政治家》中出现了同样的考虑，即恰当的婚配是精神和谐的条件。我们认为，这种对形体基础持之以恒的关注显示出：对精神上已经形成的人格（personality），柏拉图所持的观念，在某种程度上仍然停留于简洁的自然神话之中。身体与灵魂尽管被认为是可分的，从根本上说仍然是密不可分的。因此，除非以优生学选择了适宜的身体，否则灵魂的真正秩序就不可能在共同体中得到实现。而克服家庭纽带的分裂性与排他性的方法，就体现在柏拉图的这个计划中，即把家庭扩大到城邦的水平上。城邦在不止一个意义上是大写的人

我们已经认识到，家庭与部族单位的种种缺陷是希腊政体中的基本问题；而且我们还注意到，正是克服这些缺陷的欲望，推动了柏拉图去构建理想的城邦。然而，一旦我们赞同这个欲望就是动机，我们就面临如下事实：柏拉图的解答价值可疑。柏拉图最终想要的，是统一的、精神秩序井然的、希腊民族共同体——但他实际唤起的秩序，却是一个排他性反被增强了的城邦秩序，因为强调形体的统一性，将不可避免地产生排他性的情感。

柏拉图并非没有意识到这个困难，因为在谈到优生与公有家庭的计划之后，柏拉图接着就简洁地讨论了有关战争的准则（466d－471c）。他区分了与蛮族的战争和希腊人之间的战争。他认为，后一种战争不是严格意义上的战争，更应该称之为内讧。在这种同其他希腊城邦进行的战争中，城邦的统治者必须遵守一

些特别的准则：禁止各种暴行，不摧毁城市，不奴役或大规模杀别的希腊人，因为如果希腊人不爱护他们自己的种族（genos），他们就会变成蛮族的奴隶（469bc）。我们又一次看到，这个概念也不是即兴而起的概念。它在《克里底亚》（Critias）中，发展成为关于雅典霸权领导下的希腊联邦的神话。如果统一的希腊民族是最后的政治目标，那么，坚持城邦应该是这种由理念管理的单位，就是有违初衷，自相矛盾的；而且，坚持城邦要有一个形体的统一体为基础，会使问题进一步恶化，这无疑也让人困惑不解。所以，它必定还有更深层的原因，而不只是保守主义或缺乏想象力的结果。事实上，我们发现，这种要有一个扩大的形体单位的主张，恰恰是关键所在，有助于我们理解一个萦绕于柏拉图心头多年、并在他的最后一部著作《礼法》中才得到完全表述的问题。

这个让柏拉图从《王制》到《礼法》都不能忘怀的，甚至在亚里士多德的《政治学》中也打上了烙印的问题，是城邦的规模问题。柏拉图创建作为"单个家庭"的城邦，他的一个主要目的，就是统治者对人口数量的控制：城邦既不能太大，也不能太小。在《礼法》中，柏拉图决定了家庭的固定数目；而亚里士多德在《政治学》中提出，人口数量以维持城邦的自给自足为限，甚至认为柏拉图规定的约5000户家庭也太多了。从实际政治的角度看，在面对波斯的（Persian）威胁和正在兴起的马其顿（Macedonia）势力时，这种小规模城邦的主张是致命的，而且正如我们已经看到的，柏拉图也意识到了这个问题。如果他无论如何还是持那个观点，那么我们就必须到作为形式具体化的政治实体概念中去寻找原因。形式或理念，不可能把任意数量的材料纳入秩序中；形式为自己创造的形体，必须适合于承载形式。形式在世界中是一种限制性原则，是尺度（metron）；形体必须适合清晰明确的尺度。作为一个起限制作用的原则，这种形式概念并不是所有处在宇宙论神话水平上的文明必定会有的成分，它是希腊人特有特征。举例而言，尽管在其他各方面都与希腊文明相似，如都不

能克服家庭的局限，但中国古代思想家却设计出一种可称为宇宙帝国的政治单位，它无所不包，在这一点上类似于无所不包的天。此外，我们看到，与中国相类似的概念流行于古代近东地区。造成希腊与众不同的一般原因，在前面已经讨论过了。在当前的语境下，希腊人的独特之处应该作为事实而接受。在柏拉图所生活的文明中，形式被当作世界中有限的、可见的、界限分明的事物的尺度。因此，“形体”就极其重要，它是媒介，让尺度在世界中得到体现，变得可见。

形式的概念只有在《礼法》中才完全清楚地表达出来。在他最后的这篇对话录中，柏拉图建立的城邦真正像一个数学结晶体，它的比例反映着宇宙的数字关系。但是，在《王制》中，即使是在第五卷，在论述妇女儿童公有的章节中，尺度问题还是没有十分清楚地显现出来。无疑，我们确实发现，有保持人口数目稳定的规定；但维持和延续城邦“形体”的进一步的规定，又让我们觉得，这不是在形而上学地讨论宇宙的尺度，倒更像是岔到了动物豢养的问题上。结果，这一段强调遗传和优生的段落，经常被批评为有种族理论的嫌疑。其实，这些规定的意义，不是现代意义上的“生物学的”，而是宇宙论的，这一点只是在第八卷开头才表现出来。在那儿讨论了这些规定的宇宙论意义，并由这个讨论出发，构建了政制形式依次变坏理论。

2. 理念形体化（Incarnation）神话的失败

苏格拉底提出了这个问题：好城邦怎么会开始解体，踏上了由原初的君主制或贵族政制滑向第一个坏形式——荣誉政制的道路的呢（545c）？这个问题非常关键，因为前面卷四中的讨论已经假定，“单个家庭”的建立将给统治阶级的成员带来完全彻底的和平。在秩序良好的统治阶级中，和平是稳定的保证，因为只要统治者内部不发生争吵，低等阶级之间的纷争没什么可怕的（465b）。在第八卷中，这个观点被论及。如果好城邦中发生了任

何变化，它必然起源于统治阶级的内部纷争。只要统治阶级还是一条心（homonoia），它就不可能被颠覆，哪怕他们人数可能很少（545cd）。那么，城邦怎么才能失去它的稳定的秩序呢？（545d）这个问题不能被直接回答，因为关涉到邪恶的秘密，即宇宙形式本身的不稳定性。因此，柏拉图假想荷马向文艺女神缪斯祈求，而她们则就好像逗弄小孩玩一样，以揶揄的方式回答，语含戏谑却又故作严肃，以此来缓和这个问题的尖锐性（545 de）。

文艺女神回答说，一切产生事物都将消亡。好城邦似乎是不可动摇的，但即使这样一种构造物，既然处在时间之中，最终也必定要走向解体（lysis）。它的衰亡是不可避免的，因为观察宇宙运动的节律总是超出了人的能力。一切生物，无论植物还是动物，它们的灵魂与躯体都有生育期和不育期。对于人类，即使最有智慧的人担任统治者，而且他们也在进行计算和观察，但迟早也会弄错了最佳生育时节（eugonia），有一些孩子就在不恰当的季节出生了（546ab）。接下来的一大段（其细节晦涩不明），论述了“神圣的生育”（可能指宇宙）和“人的生育”的周期的数学性质（546bc）。当护卫者算错了婚配的正确时间（kairos）时，孩子的品质就不完美（euphyes，eutyches）（546d）。一旦出现第一次算错，以后的过程就是不可避免的了。下一代护卫者会忽视文艺女神和对青年人的教育；等轮到这些人当统治者时，他们就不能很好地辨别“赫西俄德说过、而且我们也说过的”金银铜铁的种族了。这样，令志趣相投的统治阶级瓦解的运动开始了（546a－547a）。一些护卫者的灵魂中混有铜和铁，另一些护卫者仍然是金和银，纷争就会在他们中间兴起。前者将被引向挣钱和聚敛财宝；而后者只渴求他们灵魂中纯洁的金属，因而被引向美德和古老的习俗。最终，他们将相互妥协，同意房屋和土地的私有权，他们将奴役那些先前自由地受他们领导的人，他们将致力于战争，通过武力建立他们的统治。这是转向寡头政制的起始点，而那种中间状态就是荣誉政制（547bc）。

好城邦也不能逃脱存在与生成的宇宙之谜。曾经实现在形体中的形式终将远离形体。战胜逝去的滚滚红尘，创造永恒不变的存在，实非人力所能及。位于生成变化的事物中的永恒形式，只是创造与消亡间白驹过隙般的片刻。认识到柏拉图甚至在《王制》中也坚持这种观点，对于理解他思想的连续性至关重要。《斐德罗》、《泰阿泰德》、《政治家》、《蒂迈欧》以及《克里底亚》大大扩展了这个问题的范围；而这种柏拉图在后来的对话中逐渐展开的历史哲学，与《王制》的观点绝非毫无关联。

3. 政制形式的次序

荣誉政制、寡头政制、民主政制和僭主政制依次下降，好城邦就沿着这个次序堕落到“城邦最后的祸害”（544c）。既然这个次序不来自于历史事件，而是理念形体化神话的失败导致的结果，所以就不可避免地引起了一个问题：这个次序的本质究竟是什么。柏拉图自己对这个次序的意义给出了一些暗示，他解释了自己为什么：（1）选择这四种形式（idea，eidos）；（2）采用这种顺序。之所以选择这四种形式，是因为它们有通用的确切的名称，而且它们的“种”（species，eidos）可以清楚地区别开来；它们的次序则是根据大众舆论对它们的评价决定的（544c）。

在争论的这个阶段，柏拉图并没有宣称，历史上的每一个国家都一定会依次经历这些形式。相反，所选的例子以及相关的评论似乎都排除那种观念。作为荣誉政制所举的例子是克里特（Crete）和斯巴达（Sparta）的政治制度，但柏拉图没有给出任何暗示，说它们中的某一个是从前面更完美的形式堕落下来的，也没有暗示它们会必然地发展为寡头制、民主制和僭主制。对于后三种类型，柏拉图根本就没有给出实例。此外，还提到其他一些类型，比如世袭君主制或最高行政职位可以买卖的政府，但它们都不在考察之列，因为它们“介于”判然相别的诸“种”之间。但是柏拉图在此还是没有宣称，当城邦由一个清晰的类型向下一

个清晰的类型过渡时，它必须经过中间的各个阶段（544cd）。

在讨论与政治形式相称的特征时，次序的分类学性质进一步得到强调。柏拉图重申了人类学原则，这一原则曾主导了对理念城邦的阐释。有多少种不同的性格，就有多少种政制形式。政治制度不是“从树木或石头中长出来的”，它们是从居住在城邦中的人的性格中产生出来（544d）。因此，对这四种政制形式的描述，就要结合着对相应的四种性格的描述，从价值最高的好争胜、贪图荣名的类型以降，直到最低级的暴君类型。经过这种考察，我们就对彻头彻尾的不义的类型有了完完全全的理解，这样我们就能把它们与秩序优良的灵魂的完美无瑕的正义类型作个比较。这种比较能让我们回答如下问题：幸福到底存在于正义的生活中，还是在不义的生活中（545a）。这个计划的说明以格劳孔的赞同作结束：这样的审查与评判将真正是“系统而有条理的”（kata logon）（545c）。这似乎表明，这次序根本就与历史无关。

无论如何，当柏拉图着手完成他的计划时，次序看上去有了新的性质。柏拉图不是简单地依次描述这四种类型及相应的性格。他用“故事”的形式展现出它们，从而容易看出它们随着时间的推移，一个接一个地衍生出来。在我们指出四种形式依次相续的时间主要是神话叙述的时间而非历史的时间时，我们已经谈到这个问题了。虽然如此，这个问题并没有被这种表述阐述得一清二楚。我们还是先考察一下具体的例子，看从一个形式到下一个形式的过渡是如何实现的。当宇宙灾难表现为婚配不当出现在好城邦中时，其结果就是出现了混乱的第一个征兆，这个阶段的发展就出现了崇尚荣誉政制的人。他被假定是一位优秀老派人士的儿子。他父亲本人远离社会生活，宁愿放弃一些权力和机会，也不愿自降身份去卑鄙地营利。然而儿子的性格，却无可避免地会受到家庭内异议的影响。母亲抱怨由于她丈夫不肯为官致使她在妇女中受到轻视；而家庭财务状况也一日不如一日。母亲还发现，她丈夫耽于思想而冷落了她。于是她就对儿子说，他的父亲太没

有男子汉气概，对各种事务太漫不经心了，如此等等。仆人们出于对家庭利益的忠诚，也以类似的腔调跟他说话。他们极力怂恿儿子长大后，不要效仿父亲，而要维护自己的权利。在家庭之外，这个年轻人看到，一个安分守己的人不怎么受尊敬，相反，人们赞赏那些到处管闲事的人。他对人生的看法不可避免地要受到这些人的影响。他父亲一直希望培养他心中的理性，但父亲的影响压不倒那些人。结果，在年轻人的性格中，“理智”和“欲望”相互妥协；“爱胜利”的部分主导了他的主要性格；这意味着他将成为一个傲慢的、喜爱荣誉的人（549c－550b）。

从这种分析中浮现出一个原则，正是借助这个原则，柏拉图才构建了几种政制形式与相应的性格，并且构建了这些形式递相变化的原则。决定各种性格以及它们的政制形式的，是灵魂中的三种力量哪一个占统治地位。当“理智”主宰着统治者的灵魂时，城邦是好的；当“爱胜利”主宰时，就是荣誉政制；当来自“欲望”和“爱金钱”的激情主宰时，就是寡头政制。为了进一步推导出民主政制和僭主政制，柏拉图又把“欲望”（epithymia）细分为必要而有益的欲望、不必要而奢侈的欲望和可耻的欲望（558c－559d）。在寡头政制中，必要的欲望占主导地位，导致了一种受限制的、节俭的、吝啬的生活。在民主政制中，不必要的激情得到释放，导致了傲慢无礼、恣意放纵、铺张浪费和厚颜无耻。在暴君的灵魂中，情欲的各个领域都被强烈的可耻的欲望所主宰，结果使得这些人要把梦想变为现实。

柏拉图使用人类学原则，为的是能够把这种转变解释清楚。性格与形式并非简单地相互对应，而是各种社会力量（父亲、母亲、仆人、朋友、熟人等等）在个体灵魂中角力。而它们之能够在个体灵魂中角力，是因为它们是灵魂的力量。灵魂是一个由各种力量构成的社会，而社会则是灵魂的不同成分的衍生物。这些形式之所以能够被理解为依次出现，是因为总的来说，它们的次序是灵魂中的一个过程，一个逐步腐化的过程，在这一过程中，

灵魂的各个成分一个接一个地脱离原来在和谐有序的灵魂中的“正确”位置，直到最后，情欲由于没有更高的原则来统率，就无拘无束地迸发了。

然而，灵魂中的情欲，即使在道德混乱最后一个阶段，也不是完全无拘无束地迸发。高级力量主宰下的灵魂秩序消失了，但新的邪恶秩序却取而代之。对民主政制的灵魂如何变成暴君的灵魂的分析，可以称得上是柏拉图心理学的杰作。在灵魂的民主制状态下，一切欲望都处在同一水平上，竞相争取获得满足。这种状态甚至还有某种寡头制状态下没有实现的优点，就是灵魂至少没有被单一的贪婪欲望所扭曲，而是沉湎于五彩缤纷华丽绚烂的快乐和享受中。然而，这样一种温柔可爱、也许还富有美感的腐败状态耗尽了它的生命力，现在，堕落的最后深渊张开了大口。因为在通常形形色色的欲望之外，还存在着一些深层的欲望，它们“在灵魂睡眠时兴风作浪”。在日常清醒的生活中，它们受到智慧与法律的控制而偃旗息鼓。但在睡眠中，这个野兽活跃起来，杀人、乱伦、性变态、无所不为。有智慧的人知道这种种可能，也知道它们的源泉，所以他在睡眠之前就唤醒了他灵魂中的“理智”力量，并且在静心沉思中以高尚的思想哺育它。他会在白天照料他的各种欲望，使其既不挨饿也不过饱，这样它们就不会用快乐和痛苦来打扰他的观照；他会现在就抚平他的激情，以免带着对别人的愤怒进入梦乡。这样，由于已经让他的灵魂中的两个低级力量平静下来，并且唤醒了最高级的力量，他就可以安然入睡了，不受坏梦折磨了（571d－572a）。但是，暴君式的人的经历，正好与明智的人相反。他根本就不想净化他的灵魂，相反，他不仅让各种欲望乱糟糟地相互冲突，而且还要把梦中的欲望带到清醒的现实生活中，给这群狂乱的欲望暴徒们添一个主宰。

柏拉图以术语“爱欲”（Eros）称这个最深层的欲望，它把一缕邪恶的光洒在激情狂荡的生活上。他把这爱欲比作是“大翼雄蜂”，一群放荡邪侈的快乐围绕着它嗡嗡飞舞，直到最后，雄蜂的

欲望之刺成长为无法满足的强烈渴望。当这个主宰激情完全陷入"狂热"（Mania）之后，它就会疯狂蛮干。它彻底剔除掉灵魂中还残存的最后一点羞耻感和节制心，以各种疯狂的行动去满足那些无法满足的渴望（572d－573b）。这个"爱欲暴君"（Eros tyrannos）（573bd）是苏格拉底的爱欲的邪恶替身。苏格拉底的爱欲"所着迷的"（enthousiasmos）是一种积极的力量，能带领人超越他自己而趋向善。这个"爱欲暴君"也像好的爱欲一样是有翼的，但却是寄生的（雄蜂）；他拥有的不是生产性的"着迷物"，而是雄蜂之刺（Kentron），这雄蜂之刺永不停息地驱赶着他去挥霍资财。虽然如此，两种爱欲的行动样式都是"狂热"。推动灵魂转向善的欲望，同驱使灵魂迷恋恶的诱惑的欲望，二者之间关系密切。灵魂的"狂热"，既可能是它的好的守护神，也可能是它的坏的守护神。即使在善占据中心地位的《王制》中，宇宙的二元论问题也不能完全被忽略不顾。我们甚至可以走得更远，称在爱欲的二元论中，善恶二元论被还原到了它的经验基础上。因为灵魂中好的爱欲和坏的爱欲靠得很近，灵魂可能不是通过超越自身而获得自身，就是由于固步自封和自我依赖而丧失自我。爱欲的二元论与早期基督教"神爱"（amor Dei）和"自爱"（amor sui）的二元论关系密切，它也是在从一种爱向另一种爱转变的经验中，获得它的特别色彩的。即使是暴君的"狂热"爱欲，也是一种统治的本原；而当内容已经改变之后，统治的方式依然如故。灵魂的良好秩序解体后，导致的不是无序和混乱，而是颠倒了的秩序。柏拉图似乎敏锐地意识到，邪恶具有精神性，暴君的统治散发出迷人的魅力。"爱欲暴君"是危险而邪恶的，但它并非卑劣可鄙的——正像《克里底亚》中大西岛（Atlantis）的秩序一样，有它光辉灿烂之处。因此，当我们由这种灵魂的僭主制推论，仅仅通过改变爱欲就能够创建完美的城邦时，我们或许就在这种僭主制的概念中，触及到柏拉图的灵魂所面对的最隐蔽的危险：偏离艰难的精神之路，堕落入骄傲的深渊。

分析就此结束，我们仍然面临着这个问题：城邦形式依次变迁的理论，是不是对城邦历史的解释。虽然《王制》中关于这一点没有任何明确表述，但是人们会觉得，不管怎样，这个理论总带着一些历史次序的色彩。不单单希腊文明，而且一般意义上的文明，都显示出某种类似于政制形式次序的现象：开始是英雄君主和贵族政制，然后第三等级兴起带来了寡头制问题，接着大众参与了政治，进一步导致了平民表决基础上的民主制和僭主制。虽然在不同的文明那儿这个模式被弄得模糊不清，但无论如何它还是存在的。而且，总的来说，这种次序是不可逆的。文明不会由以平民选举为基础的僭主制开始，然后走向英雄的贵族制；文明可以从第三等级的统治转向大众民主制，但不会有相反的转向，等等。显然，存在着不可逆转的模式。

寻找某种政治形式的系列，一直就是历代历史与政治理论的一个问题。它足以让我们想起亚里士多德、波利比乌斯（Polybius）、马基雅维里（Machiavelli）、维柯（Vico）、斯宾格勒（Spengler）和汤因比。这些思想家提出来的次序，没有一个算得上是令人满意的，虽然他们都引证了足够大量的历史资料来证明，这个问题并非毫无疑义。他们失败的主要原因在于，忽视了柏拉图为处理这些问题而制订的那些原则。柏拉图利用人类学原则让他的次序变得明白易懂。归纳法可以根据对历史的观察作出概括的推论，但柏拉图并没有试图用归纳法来建构模型。他把灵魂解释为有多种社会力量的整体，又把社会解释为有多种灵魂力量的整体，以此来使他的理论晓畅易懂。这种分析，实质上就是一种通过爱欲的变化过程来阐述灵魂腐化过程的理论。

如果我们接受柏拉图有关这个问题的术语，那么用它们来解释历史所得到的结果就很清楚了。一方面，只要政治史中包含有灵魂腐化的过程，就可以看到这个序列；另一方面，这个序列的清晰性，则依赖于有多少外在的污染因素以及它们在多大程度上卷入了灵魂的腐化过程。假如牵连进来的外在因素有很多，并且

这些因素在不同文明中差异非常之大，那么，试图对经验观察到的各种政治体制作归纳和概括，以便建立一套模型的做法，必定要归于失败。因为概括所用的原始模型作为一种文明进程，有其本身的独特性，而这种独特性又不可避免地渗透到这套模型中——比如，维柯"永恒理想的历史"的结构，就带有罗马文明进程特有的色彩。但是，即便这些外在因素极大地改变并模糊了这种模型，它们也没有把它完全涂抹掉。一个文明的历史进程，其核心肯定是一个灵魂腐化的过程。柏拉图的理论再一次指出了处理这个问题的方法。腐化的过程如果存在，那么就其存在而言，就预先假定了灵魂中先有一种最初的秩序。因此对某个文明及其各政治阶段的经验考察，必须说明这个灵魂的最初秩序，它的成长与壮大，然后要研究它的腐败的各个阶段。以这种方式着手这个问题，将依赖于如下的假设，即一个政治社会，就其历史过程是可以理解的而言，本质上是一种灵魂秩序在生长和衰落。我们得出结论，关于政治形式系列的问题，不可能通过对各种体制上的现象进行概括得到解答，要解答这个问题，需要一种理论，它能够解释规定社会秩序的神话。

六 尾 声

《王制》的尾声，是一篇精心创作的、有关度量技艺（techne metretike）的作品，它从死亡的角度度量生命（602c－603a）。它由四个部分组成：

（1）灵魂的良好秩序，也即它的政治制度，必定是通过正确的教育（608ab）建立起来并得到长久保存的。如果灵魂的激情不断地受到激励和培育，它的"理智"部分就会被毁坏（605b），它作正确地度量的功能（603a）也给破坏了。一个恶的（kake）政治制度将在灵魂中建立起来，取代原先好的政治制度。在周围

的社会中，败坏教育的罪魁祸首就是模仿的诗，它的代表是荷马和赫西俄德、悲剧与喜剧。为上述原因而攻击荷马，这构成了第一部分（595a－608b）。

（2）"这场斗争是重大的"，它决定人的善恶，必须持之以恒地保卫"正义和一切美德"，不要受荣誉、财富、权力甚至诗歌的诱惑；这本身就是目的（608b）。正义必须在活着时为它自身的缘故而获得，这个目的现在显得无比重要，因为灵魂是不朽的，它的问题不可能随着身体的死亡就轻松地解决了。在"证明"灵魂不朽时，苏格拉底考虑了疾病对身体和灵魂造成的不同影响。每件事物都有它特别的善与恶。谷物会发霉，木头会腐烂，铁会生锈，人的身体会染上疾病。在更广泛的意义上说，对一切有形体的东西而言，它们的特别的恶会损害它们并最终毁灭它们。然而，对于我们称为灵魂的"事物"，它的特别的恶，即它的各种邪恶，对这个事物本身并没有毁灭性的影响。没有灵魂曾像身体毁灭于疾病那样死于邪恶。因此，没有理由假定，外部事件，诸如身体的毁灭之类，竟然会毁灭灵魂。既然灵魂既不能被它自己的恶毁灭，也不能被外来的恶毁灭，那么，它就是永恒不朽的（609a－611a）。只有从它的永恒不朽性来考察，才能看出，灵魂的真正本质是某种与神圣者有着亲缘关系的东西（611e）。如果我们只是从它和身体共处时遭受的种种苦难来看它，那么，它的扭曲的外貌可能会被误认为是它的本质（611e）。虽然真正的本质似乎覆盖着贝壳、海藻，被海浪侵蚀，但灵魂对智慧的热爱（philosophia），也即对真正的同伴、永恒者的向往，就提供了认识它的本质的线索。当灵魂消除了来自形体的妨碍之后，当灵魂在此世的生活中为了它自身而追求正义时，随之而来的就是一束永恒的光辉，指向更完美的秩序（611d－612a）。

（3）格劳孔和阿德曼托斯先前想要听到的是，赞美正义本身就是善。他们的要求现在得到了满足。灵魂的本性，以及为什么它应该而且确实踏上正义之路的原因已经得到说明，而且不夹杂

着任何报酬和利益之辞。“灵魂应当行正义的事，无论它有无古各斯的指环”（612b）。既然条件已经满足，对报酬问题的处理，也就能够不冒任何误解的危险了。而且它应该得到处理，因为通常的意见错误地认为，正义什么用也没有，只能给人带来麻烦。事实上，正义的人由于实践美德而使自己在人力所及的范围内，尽量像神一样，因而也为诸神和众人喜爱。诸神当然不会忽视一个愿意并热烈追求正义的人；而人们也会尊重他们，给他们以官职，和他们攀儿女亲家。不义的人则相反，可能有一个不错的开头，但最终他们会被发觉，并遭到惩罚和唾骂（612a－614a）。

（4）和死后的奖赏与报酬相比，正义者在活着时所得到的东西，无论在数量还是大小上，根本就算不了什么（613b－614a）。在这段简洁的宣告之后，随即就是潘菲里亚的神话，描述了善恶灵魂在冥府中所受的奖赏和惩罚，以及前生培养美德对选择来世生活的影响。

就这样，四个部分处理了灵魂的本性和它生前死后的正义，相应地也就处理了正义在生前与死后的报酬问题。“古老的哲学与诗的争吵”（607b），就交织在这个主体结构中。在城邦谱系的第三部分，苏格拉底已经从好城邦中排除了各种“类型”的模仿的诗，因为它们对灵魂产生坏的影响。诸神、英雄和人的不正当行为，如果经由诗人们以他们的生花妙笔来描绘，对那些不加提防的读者或听众而言，可能就成为了行为典范。即使他们没有公然模仿这些行为，经常想象这些行为也会毁坏他们的灵魂。在论及好城邦中苏格拉底的教育时，我们谈到，瓦解人民的神话有两种主要形式。其一是，神话的象征可能会受到那些启了蒙的基要主义者的误解，这些人把神话的传说当作了现实的故事。正是为了反对这种误解，苏格拉底的教育提出了一种补救措施：彻底清除神话。其二是，神话即使没有受到误解，在塞诺芬尼的意义上，也变得不合适了，不再能够当作一种表达工具，来表达哲人灵魂经验了。塞诺芬尼所言的艺术上“模仿”（mimesis）的不合适性，

变成了尾声开头的主要问题。

柏拉图并不是只同作为艺术家的诗人交战。相反，他提到他对荷马的爱与尊敬，甚至现在，这种爱与敬意还让他不愿谈论（595b）节奏、韵律与和声的“巨大魅力”（601b），以及逼真的表述所带来的愉悦（605cd），而且他称荷马是“最高明的诗人”（607a）。这位哲人是因为诗人们作品中的模仿特征，才反对诗人的，模仿在两个方面应受谴责。首先，模仿不是“原型”，而哲人在寻找作为“原型”的存在。工匠把理念体现在他的产品中，比如桌子的理念体现在桌子中，在某种意义上，就是模仿理念。因此，在他的绘画中再现这张桌子的画家，就是模仿者，是对模仿进行再模仿的人。这样，艺术家的作品是“第三层的”现实（596a－597e）。悲剧的作者也在同一种意义上“和王者与真理隔着两层”（597e）。其次，模仿者并不熟悉“原型”，他的生产活动受到对象使用者的指导。模仿的艺术家即使在第三层上也不努力去表现原型的真理。而只是想表现原型的外表，因为这会取悦公众。而大众对事物的真实本性没有什么兴趣，他们更喜欢澎湃的激情和丰富多彩的性格（605a）。然而，用这种“现实主义”手法来表现不受约束的、困惑而烦恼的灵魂，将不可避免地腐蚀观众与听众的灵魂，因为只有很少人明白，我们在别人身上体会到的感受，必然会反作用于我们自己（605c－606b）。因此，所有这些模仿都会毁坏听众的心灵——除非，作为一种解毒剂，他已经理解了他们真正的本性（595b）。

在对模仿的诗人的泛泛控诉中，夹杂着对荷马的激烈攻击（598d－600e）。荷马以及以他为祖师爷的模仿的诗人，包括悲剧诗人和喜剧诗人，都声称他们拥有各种技艺的知识，因为他们能在他们的作品中描绘这些技艺。但是，总的来说，人们完全不必相信这种自吹自擂；人们可以对他们提出一个很尖锐的论据，即荷马是不是真的对一切技艺中最重要最完美的技艺有任何了解：在战争中保卫城邦，在和平时实行正义，以及教育（paideia）人。

如果荷马不止是一个梦想家，一个与真实隔了两层的模仿诗人；如果他只是隔了一层，并且知道，什么样的追求能让人们在私人与公众生活中变得更好或更坏，那么，可以向他问一个“公平的问题”（599d）：哪一个城邦把它的清平之治归功于他，就像拉栖代蒙（Lacedaimon）归功于莱喀古斯（Lycurgus），或者意大利（Italy）和西西里（Sicily）归功于卡隆达斯（Charondas），或雅典归功于梭伦一样。或者，荷马时代有没有一场战争是在他的指挥或参谋下取胜的？或者有人记述过他在技艺和生活实践中有什么有用的发明吗，就像泰勒斯（Thales）和阿纳卡尔西斯（Anacharsis）[①]一样？或者，如果公共服务不是他的强项，那么，我们有没有听说过，荷马有一些朋友和学生，他们乐于从游，并从他那儿学得了一套荷马式的生活方式，就像毕达哥拉的信徒们（Pythagoreans），直到今天还通过他们的教团赞颂他们创建者的伟大（599－600）？这些事我们一概没有听到过。荷马确实是一个与真实“隔了两层的模仿诗人”；无论怎样宣称他是希腊（Hellas）的教育者，也不能让他的作品进入好的城邦（607a）。

要理解对荷马的攻击，必须把它放到攻击的背景中去，这就是柏拉图设置的哲学与诗的“古老争吵”（Palaia diaphora）（607b）。这位灵魂及其秩序的发现者正在和无序作战，而传统的、通过诗歌来进行的教育，正是导致无序产生的一个重要因素。为了人的灵魂，哲人的教育在与神话的教育苦苦搏斗。在这场斗争中，正如我们已经看见的，阵地变化了不止一次。荷马史诗本身，以及它的自由的神话创作形式，是文明处在危机时产生出的伟大的批评业绩。赫西俄德的新的真理，又矛头直指包括荷马在内的古老神话。在玄秘哲人这一代人看来，荷马与赫西俄德又都陷入了非真理的领域，于是，他们起而反抗，提出智慧的真理、

---

① 第欧根尼．拉尔修：《名哲言行录》I卷105节提到，他是锚和陶轮的发明者。

灵魂及其深渊的真理。埃斯库罗斯创造了灵魂的戏剧神话，取代普遍的史诗神话。最后，在柏拉图看来，前5世纪的悲剧和喜剧又变得像荷马一样不真实了，而希腊的诗歌正是从荷马一脉相承传续下来的。这样，灵魂的发现，以及为它的秩序而作的斗争，就是一个过程，绵延了好几个世纪，经历了不止一个阶段，最后在苏格拉底的灵魂和他对柏拉图的影响中达到了顶峰。对从荷马直到苏格拉底时代的模仿诗人的攻击，不过是宣称了一个简单的真理，即神话时代已经结束了。人的灵魂至少已经在苏格拉底身上发现了它自身。自苏格拉底以后，神话不再可能了。

虽然如此，一个时代的秩序及其象征，不可能仅仅通过宣告就被贬为过去。它是不是客观地变成了过去，要看“当前”是不是真的具有了它自己独特的秩序。把模仿的艺术从教育工具中排除出去，只有在存在另一个有效的、可以选择的、新的教育工具时才有意义。什么样的新的象征形式将取而代之，或者更确切地说，已经取代了史诗和悲剧在塑造灵魂秩序中的地位了呢？答案是显而易见的；但正因为它是显而易见的，所以柏拉图能给出的就无非是一些暗示。

在尾声中一共给出了三个这种暗示。第一个是在向“亲爱的荷马”讲话时给出的（599d）。对荷马提出那些“公平的问题”，是基于如下假设：荷马不是与真实相隔两层的艺术家，而是在第二层真实上的创造者。可是对于谁是最原初的艺术家，即理念的直接创造者问题，柏拉图保持沉默。然而苏格拉底的话打破了这沉默。他说，没有哪个城邦会是幸福的，除非为其画像的是“那些使用神圣原型的艺术家们”（500e），是那些和神圣秩序亲密交往，并已经使自己在人力许可范围内变得有秩序和神圣的哲人们（500cd）。他们在工作的过程中，会交替地看向两个方向，一边是事物本性中的各种美德，另一边是他们试图根据这些美德在人中间创造出来的摹本，这摹本能让人体现神的形象。他们努力的结果将是国家制度的草图（501bc）。这个草图的画家就是最初的艺

术家；而他在《王制》一书中一直在工作。

苏格拉底不允许诗歌进入城邦，但允许“歌颂神明赞美好人（agathoi）的颂歌进入城邦”（607a），这就给出了其他两个暗示。要为每个暗示寻找例证，我们不必往远处看。尾声最后部分的潘菲里亚神话，就是歌颂正义且无辜的众神的颂歌。而《王制》就是一篇赞歌，赞美了一个好人——苏格拉底。